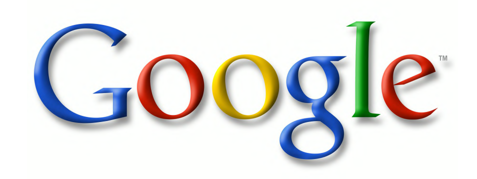

Google


Stanford University Libraries
3 6105 025 666 368


LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



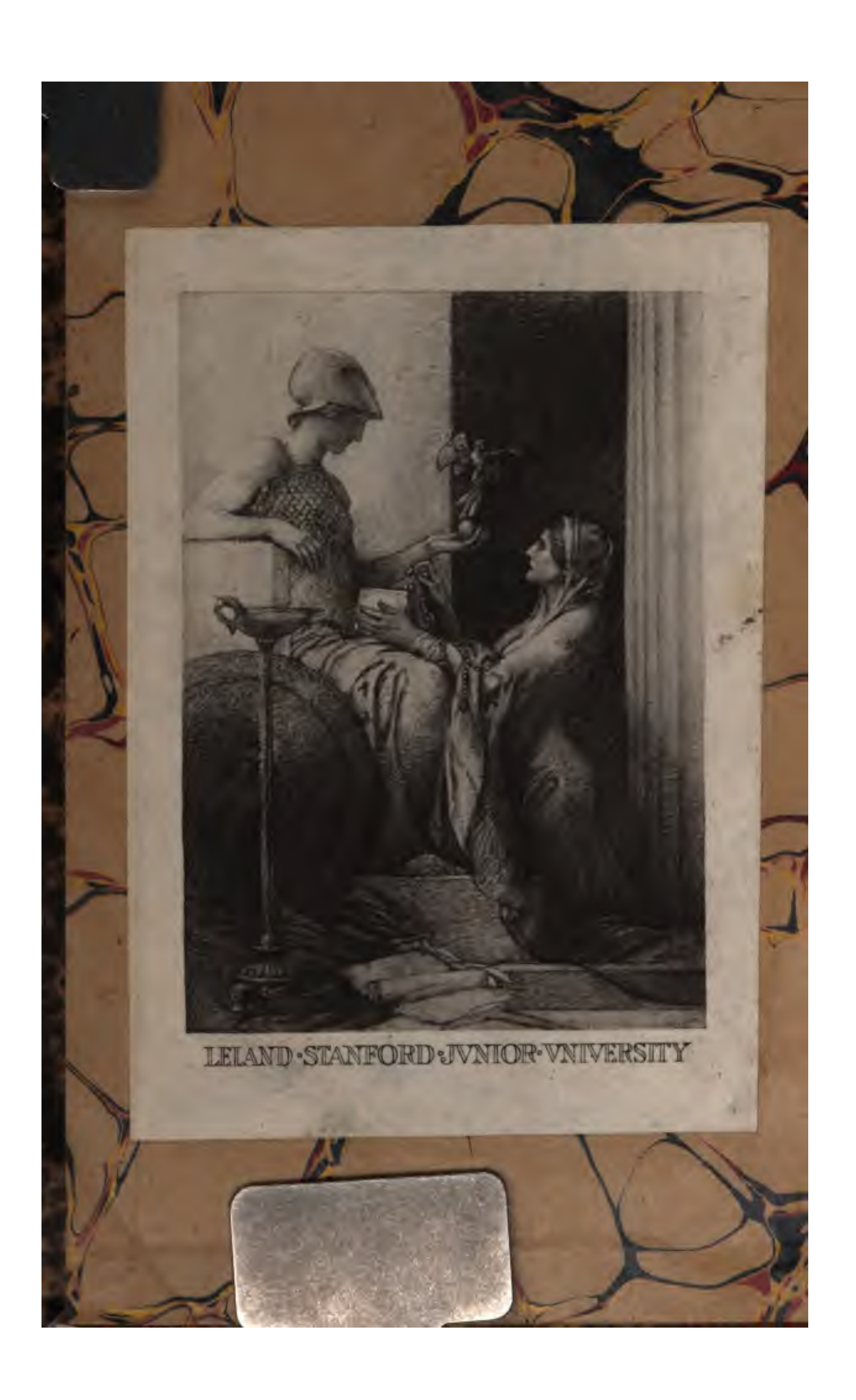
COURS DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

PREMIÈRE SÉRIE

TOME IV


LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET Ce,
RUE SAINT-BENOÎT, 7.

COURS DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

MODERNE

PAR

M. VICTOR COUSIN

PREMIÈRE SÉRIE

TOME IV

NOUVELLE ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MORALE AU XVIIIe SIÈCLE.

ÉCOLE ÉCOSSAISE.

PARIS

LADRANGE
QUAI DES AUGUSTINS, 19

DIDIER
QUAI DES AUGUSTINS, 35

1846

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

Année 1819.

SECOND SEMESTRE. — ÉCOLE ÉCOSSAISE.

XIe LEÇON.

Objet du cours : philosophie morale de l'école écossaise. — Antécédents de l'école écossaise : 1° Réaction commencée en Angleterre contre la philosophie de Locke ; 2° État religieux, moral et politique de l'Écosse ; éducation populaire, universités. — L'école écossaise est née dans les universités, et la plupart de ses philosophes ont été ministres presbytériens. — Caractères généraux de l'école écossaise. — Le bien et le mal. — Utilité de l'étude de l'école écossaise.

Dans le premier semestre de cette année, j'ai mis sous vos yeux la suite et la marche de l'école sensualiste, dont le théâtre a été tour à tour l'Angleterre et la France. Il est temps de vous faire connaître l'école opposée, la grande école spiritualiste du XVIIIe siècle, composée de deux écoles différentes qui ont chacune leur caractère et leur théâtre particulier, à savoir, l'école écossaise et l'école allemande.

Je commencerai par l'histoire de la philosophie écossaise. La chronologie et la logique le veulent également. Les philosophes de l'école écossaise ont précédé d'un demi-siècle environ ceux de l'Allemagne. Hutcheson et Smith avaient enseigné avec éclat, et Reid avait publié son premier ouvrage, avant qu'aucun signe annonçât l'approche de la révolution philosophique que Kant devait opérer. D'un autre côté, la première loi de toute étude régulière est de commencer par le plus facile, et d'aller du plus connu au moins connu : or, il est indubitable que le spiritualisme de l'Écosse est plus à la portée des intelligences françaises que celui de l'Allemagne. Plus d'un lien, entre autres le grand lien des mêmes institutions politiques, nous rapproche de nos voisins d'outre-mer. Leur langue et toute leur littérature nous est bien plus familière. Nous n'avons donc pas à craindre, en passant de l'étude des philosophes français du XVIIIe siècle à l'étude des philosophes écossais, de changer brusquement d'horizon. Une route presque insensible nous conduira dans des régions semblables à celles que nous venons de parcourir ; c'est seulement au terme du chemin que nous nous trouverons loin de la philosophie française et assez près de la philosophie allemande. En allant de Condillac à Hutcheson et de Hutcheson à Reid, nous nous serons peu à peu rapprochés de Kant.

Pour bien comprendre et apprécier une école philosophique, il faut l'étudier dans le temps où elle est née et au milieu des circonstances qui lui ont donné naissance ou qui ont favorisé son développement. Quand je recherche d'où peuvent être venus à la philosophie écossaise le spiritualisme éclairé, le bon sens et la forte moralité qui

la distinguent, j'en aperçois deux causes diversement puissantes. D'abord il se formait de plusieurs côtés une assez vive réaction contre le système de Locke, ou du moins contre les conséquences qu'en avaient promptement tirées les disciples intempérants du sage auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Et puis il était naturel que les interprètes de cette révolte du sens commun et de la moralité publique parussent plus particulièrement dans un pays justement célèbre par son bon sens et par son esprit moral et religieux.

Dans le premier quart du XVIII[e] siècle, la philosophie de Locke était en possession de la domination philosophique en Angleterre. Elle avait pénétré partout; déjà même, sur le continent, elle comptait de nombreux partisans. C'était le temps où Voltaire allait lui gagner la France entière[1]. Cet étonnant succès, qui semblait s'accroître chaque jour, n'était pourtant pas sans contradicteurs. Locke en avait rencontré dès son vivant et dans son propre pays. Newton, malgré son amitié pour lui, s'en était séparé en philosophie. Dans une lettre intime, du 16 septembre 1693[2], Newton avoue à Locke qu'il lui est venu la pensée qu'il renversait les fondements de toute morale par le principe avancé dans le premier livre de son ouvrage : il lui confesse qu'il l'a regardé comme un partisan de Hobbes. Si, du vivant même de Locke et dans tout l'éclat de sa renommée, sa doctrine avait inspiré à un homme tel que Newton des doutes aussi graves, qu'on

1. Voyez t. III, 1re leçon, p. 58.

2. Elle est rapportée par M. Dugald-Stewart, dans le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie britannique*, IIe part., sect II; et 2e série, de nos cours, t. III, leç. XVe, sur la vie de Locke.

juge de ce qui dut arriver après sa mort, lorsque les écrivains qui s'intitulaient *libres penseurs*, et dont plusieurs étaient ses amis et ses élèves, firent paraître ce que renfermait le système où ils puisaient leurs inspirations. Les écrits de Dodwell[1], de Collins[2], de Mandeville[3], de Toland[4] contenaient les attaques les plus audacieuses non-seulement contre la religion révélée, mais contre la religion naturelle et contre les principes de toute morale. La liberté de l'homme et la vertu désintéressée étaient particulièrement les objets de leur ingénieux et hardi scepticisme. Toute idée dont on ne retrouvait pas aisément l'origine dans les impressions des sens était mise en doute. L'Église menacée dans ses dogmes se défendit; et, hors de l'Église, plus d'un esprit élevé et généreux se portèrent au secours de la raison et de la vertu. De là, contre la philosophie de Locke, une opposition tantôt exagérée et violente, tantôt sérieuse et mesurée. L'interprète le plus considérable de cette opposition fut un disciple de Newton, Samuel Clarke, dont le nom demeure honorablement attaché à la défense de la liberté humaine et de la divine providence[5]. Avant lui, Schaftsbury lui-même n'avait pas craint

1. *Disc. épistolaire, où l'on prouve, par l'Écriture et par les premiers Pères, que l'âme est un principe naturellement mortel.* Londres, 1706.

2. Voyez sa lettre à Dodwell et sa réplique à Clarke, recueillies et traduites en français sous ce titre : *Essai sur la nature et la destination de l'âme*, 1769. Voyez aussi son *Discours sur la liberté de penser*, les *Recherches philosophiques sur la liberté*, etc.

3. *Fable des Abeilles*, 1706; avec le commentaire, 1714; 2e édit., 1723; avec six nouveaux dialogues, 1729 et 1732. Il y en a une traduction française, en 4 volumes, de 1750.

4. *Adeisidemon*, 1708, *les Lettres à Serena*, 1704, etc.

5. Œuvres de Samuel Clarke, 4 vol. in-fol., 1738. Voyez particulièrement ses réponses à Dodwell.

de faire remonter à Locke la triste philosophie qui commençait à se répandre. On ne pouvait accuser Schaftsbury de jalousie ou d'animosité envers Locke. C'était un grand seigneur, étranger aux querelles des lettrés; c'était de plus un ami particulier de Locke; il aimait et vénérait sa personne; il était reconnaissant des soins qu'il en avait reçus dans son enfance; il partageait ses opinions religieuses et politiques qui étaient celles de toute sa famille [1]. Dans une de ses *Lettres à un jeune gentilhomme qui étudie à l'Université*, il fait un juste éloge de *l'Essai sur l'entendement humain.* « Je ne suis pas fâché, dit-il [2], de vous avoir prêté l'Essai de M. Locke sur l'entendement humain. Il est aussi de mise à l'université que dans le monde, et aussi propre à nous diriger dans les affaires de la vie que dans les sciences. Je ne connais aucun savant qui ait autant contribué que lui à retirer la philosophie de l'état de barbarie, à l'introduire dans le monde poli, et à la faire recevoir de ces hommes élégants à qui elle aurait fait horreur sous son ancienne forme. Il nous a appris à penser et à raisonner. » Schaftsbury parle ici comme le fit plus tard Voltaire; mais ailleurs il devance Rousseau et Turgot [3]. « En général [4], tous nos esprits-forts, qu'on appelle ordinairement libres penseurs, ont adopté les principes de Hobbes. M. Locke, que j'honore infiniment, dont j'estime beaucoup les écrits sur le gouvernement, la politique, le commerce,

1. Sur les relations intimes de Locke avec Schaftsbury, voyez 2e série, t. III, la leçon sur la vie de Locke.

2. Lettre 1re, t. III, p. 518, de la traduction française.

3. T. III, p. 203-214.

4. Lettre VIIIe, p. 530.

les monnaies, l'éducation, la tolérance, etc..., qui était un chrétien zélé et un bon croyant, comme je puis le témoigner, l'ayant connu très-particulièrement, a aussi donné dans le même travers, de sorte que les Tindals et les autres amateurs de la liberté de penser, se regardent comme ses disciples. »..... « C'est M. Locke qui a porté le premier coup. Le caractère servile et les principes rampants de Hobbes en fait de politique sont une production empoisonnée de la philosophie de Locke. C'est Locke qui a renversé tous les fondements de la morale; il a détruit l'ordre et la vertu dans le monde, en prétendant que les idées d'ordre et de vertu, ainsi que celle de Dieu, étaient acquises et non pas innées, et que la nature ne nous avait donné aucun principe d'équité. Il joue misérablement sur le mot *d'idée innée*, et ce mot, bien entendu, signifie seulement une idée naturelle ou conforme à notre nature. Car, qu'importe, au point de vue de la question, la naissance ou la sortie du fœtus hors du sein maternel? Il ne s'agit point du temps auquel nos idées se forment, ni du moment auquel un corps sort d'un autre; il s'agit de savoir si la constitution de l'homme est telle que, devenu adulte, soit plus tôt soit plus tard, ce qui est assez indifférent en soi, l'idée de l'ordre et de la vertu, ainsi que celle de Dieu, naissent nécessairement et inévitablement en lui. »..... « La vertu, suivant Locke, n'a point d'autre mesure, d'autre loi, ni d'autre règle, que la mode et la coutume. La justice, la morale et l'équité dépendent de la loi et de la volonté. Dieu est libre, et parfaitement libre, de faire consister le bien et le mal en ce qu'il juge à propos de rendre bon ou mauvais selon son bon plaisir. Il peut, s'il le veut, faire que le vice soit vertu

et que la vertu soit vice. C'est lui qui a institué le bien et le mal. Tout est de soi indifférent ; et il n'y a ni bien ni mal qui découle de la nature des choses. De là vient que notre esprit n'a aucune idée du bien et du mal qui lui soit naturellement empreinte. L'expérience et notre catéchisme nous donnent l'idée du juste et de l'injuste. Il faut apparemment qu'il y ait aussi un catéchisme pour les oiseaux qui leur apprenne à faire leurs nids et à voler quand ils ont des ailes. »..... « Les puérilités scolastiques des siècles d'ignorance ont été remplacées, dans cet âge de science et de liberté, par une philosophie contraire, d'un génie particulier et fort goûté des gens d'esprit qui ont secoué le joug que l'on voulait imposer à leur liberté de penser. Mais je ne sais si ce changement n'est pas un remède aussi mauvais que le mal. »

Faites attention, je vous prie, au caractère de tous ces passages. L'esprit libéral y est empreint à chaque ligne. Ce ne sont point ici les anciens préjugés aux prises avec les paradoxes de la philosophie à la mode; c'est la vraie liberté de penser protestant contre la licence qui s'autorise de son nom; c'est une philosophie généreuse s'efforçant d'arrêter des égarements capables de rendre toute philosophie suspecte à l'humanité. De tels accents ne pouvaient manquer d'être entendus dans une grande nation. En France, l'auteur de *la Profession de foi du Vicaire Savoyard* [1] ne fit guère qu'étonner les âmes, parce qu'elles étaient en quelque sorte occupées par la philosophie régnante. Mais supposez qu'il fût venu un peu plus tôt, et qu'il n'eût pas gâté ses écrits par sa vie et une admirable éloquence par tous les dérèglements du

1. Tom. III, leç. IVe et Ve.

paradoxe et de l'orgueil ; supposez que Turgot, en quittant la Sorbonne, au lieu d'entrer dans les affaires pour lesquelles il n'était pas né, se fût proposé une bien plus grande affaire que l'intendance de Limoges ou même l'administration du royaume, et qu'il eût formé autour de lui une école philosophique, aussi libre que celle de l'Encyclopédie, mais plus raisonnable et plus honnête, je ne doute pas que l'école nouvelle n'eût au moins partagé la France. Ce que Rousseau et Turgot tentèrent vainement parmi nous dans la dernière moitié du XVIIIe siècle, de nobles et fermes esprits l'entreprirent chez nos voisins, dès le début du siècle, à l'exemple et sous l'inspiration de Schaftsbury.

Parmi les trois royaumes réunis sous le sceptre de la Grande-Bretagne, il en était un que son génie particulier et toute son histoire préparaient admirablement à recevoir ou à produire une toute autre philosophie que celle de Hobbes et de Locke. En effet, si la philosophie d'une époque et d'un pays réagit puissamment sur les mœurs et sur le caractère de ce pays et de cette époque, il n'est pas moins certain qu'ordinairement elle les suit et qu'elle est ce que la fait être la société où elle prend naissance. C'est surtout l'état religieux d'une société qui donne à la philosophie son empreinte, comme avec le temps il se modifie lui-même sous l'action constante de la philosophie. L'esprit religieux du XVIIe siècle est visiblement marqué dans la philosophie de ce grand siècle; et, par un juste retour, la philosophie cartésienne rendit à la religion avec usure ce qu'elle en avait reçu. Le génie chrétien avait donné au cartésianisme une théodicée sublime : la philosophie cartésienne répandue dans les

différents ordres religieux et dans tout le clergé[1] contribua puissamment à en bannir les petitesses et les superstitions, et à former cette admirable Église gallicane qui n'est pas une des gloires les moins considérables de notre pays. Les mêmes causes produisirent en Écosse les mêmes effets. L'Écosse était alors profondément presbytérienne. Le presbytérianisme a deux grands traits, l'indépendance et l'austérité. Il repousse la domination épiscopale : la seule autorité qu'il reconnaisse est l'assemblée des pasteurs, à peu près égaux entre eux. Né de l'esprit d'indépendance, il ne subsiste qu'en s'appuyant sur cet esprit, en le maintenant et en le répandant. Il est donc très-favorable à la liberté en toutes choses, dans la société civile comme dans la société religieuse. En même temps il possède un puissant contrepoids à l'esprit de liberté dans une foi vive et mâle, dirigée vers la pratique, vers le gouvernement de l'âme et de la vie. Telle est cette grande église presbytérienne fondée par Knox et qui, dit-on, retient encore aujourd'hui l'empreinte du génie de son fondateur. Elle a plus d'une ressemblance avec notre église janséniste du XVIIe siècle. L'une et l'autre ont eu leurs excès, mais ces excès mêmes témoignent d'une sève vigoureuse, capable aussi de porter les plus nobles fruits. Knox est comme le Saint-Cyran du Port-Royal écossais. Du sein de ces fortes croyances est sorti un peuple resté toujours fidèle à la cause de la liberté en religion et en politique, éclairé et brave, honnête et sensé, à la fois modéré et opiniâtre, qui a joué un rôle considérable et particulier dans les deux révolutions par lesquelles la

1. *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 100; et notre écrit *Des Pensées de Pascal*, avant-propos, p. XXI-XXXVIII.

Grande-Bretagne est parvenue au gouvernement qui fai sa force et sa gloire.

Ces deux révolutions avaient, comme on sait, un but religieux autant que politique : il s'agissait d'assurer la liberté de conscience et les autres libertés publiques contre les entreprises d'une royauté qui prétendait au pouvoir absolu. Ce double caractère rendait la cause libérale deux fois chère et sacrée à l'Écosse. Aussi la révolution de 1640 trouva-t-elle des auxiliaires dévoués dans les covenantaires écossais qui étaient en pleine insurrection dès 1639, et s'allièrent plus tard avec le parlement. Et remarquez ici leur modération avec leur constance : ils demeurèrent étrangers à la terrible tragédie de 1649. Tandis que l'Angleterre dressait le sinistre échafaud, les commissaires que l'Écosse avait envoyés à Londres pour s'entendre avec le parlement, rentraient dans leur pays. Le procès de Charles Ier fut instruit sans eux, et le parlement écossais intercéda inutilement en faveur de la royale victime. Peu d'années après, en 1660, le peuple anglais expiait par les folies d'un royalisme outré ses emportements démocratiques, tandis qu'en Écosse des hommes intrépides, fidèles à la vieille bonne cause, soutenaient des luttes opiniâtres contre Charles II, et, par des révoltes non interrompues, entretenaient le feu sacré de l'esprit d'indépendance qui triompha en 1688.

Il appartenait à l'Écosse de produire le peintre ingénieux et pathétique qui devait la faire connaître à l'Europe. Les romans de sir Walter Scott sont aussi vrais que l'histoire. Ils donnent une idée exacte de la physionomie morale du pays à cette époque. *Les Puritains*, surtout *la Prison d'Edimbourg*, peignent admirablement la foi

énergique qui poussait et soutenait les martyrs sur les échafauds de la contre-révolution, ou, sur des théâtres plus obscurs, au sein de la famille, produisait des vertus sévères, contentes du témoignage de la conscience et du regard de Dieu. Dans *la Prison d'Édimbourg*, le chef-d'œuvre peut-être du grand romancier, quelle âme que celle de Jeanny Deans, et quelle figure que ce vieux presbytérien, qui aime mieux abandonner sa fille chérie à une mort infâme que de la sauver en altérant le moins du monde la vérité ! Ce n'étaient point là les mœurs de l'Angleterre. Sous le règne de Charles II, la société anglaise s'était tout à coup montée au ton de la servilité, de l'égoïsme, de la débauche, sur le modèle des courtisans du jour. On aurait en vain cherché dans ce peuple quelque trace de l'exaltation républicaine qui l'avait enivré quelques années auparavant. L'Écosse, soit qu'elle fût trop éloignée pour recevoir la contagion de la cour, soit qu'elle fût plus capable d'y résister, se préserva mieux des dérèglements de cette honteuse époque de l'histoire de la Grande-Bretagne.

Il ne faut pas s'imaginer que cette énergie morale fut en Écosse la fille d'un fanatisme ignorant. Non : elle s'alliait, au contraire, à une instruction générale, ici bornée mais solide, là forte et élevée, pour les différentes classes de la population. Vous connaîtriez mal le berceau de la philosophie écossaise, et le peuple du sein duquel elle est sortie et pour qui elle était faite, si vous n'aviez pas une idée de l'état de l'instruction en Écosse dès le premier quart du XVIII[e] siècle.

Les réformateurs spirituels de l'Écosse avaient senti de bonne heure la nécessité de fonder leur œuvre sur la pro-

pagation des lumières dans tous les rangs de la société En 1560, Knox et ses collaborateurs présentèrent à l'assemblée d'Écosse un plan complet d'éducation nationale qui embrassait les petites écoles et les universités. Dans la dédicace de la première traduction écossaise de la Bible, adressée au roi Jacques VI et datée d'Edinburgh, le 10 juillet 1579, le clergé presbytérien rappelle « les jours de ténèbres où on pouvait à peine trouver dans toute une ville le livre de Dieu mal traduit dans une langue étrangère, lu par fort peu et compris par personne; » et il célèbre « les jours de la lumière nouvelle où chaque maison possède le livre de la loi divine dans la langue vulgaire, lu par tous et compris par tous ». En cette même année 1579, un acte du parlement ordonna que tout gentilhomme ayant 300 marcs de revenu, et tout bourgeois ayant 500 livres « eussent une Bible et un livre de psaumes en langue vulgaire dans leur maison, pour la meilleure instruction d'eux-mêmes et de leurs familles dans la connaissance de Dieu », et cela sous peine d'une assez forte amende. En conséquence de cet acte, commission fut donnée à Jean Williamson, bourgeois d'Edinburgh, « de visiter les maisons de tous ceux qui sont désignés dans l'acte du parlement, de se faire représenter leur Bible et leur livre de psaumes, d'y inscrire de sa propre main ou de celle de ses délégués le nom du propriétaire, pour éviter toute erreur ou tromperie; et, s'ils trouvent une maison où la Bible manque, d'y appliquer la peine requise. » Depuis, le clergé ne perdit jamais de vue cet important objet. Malgré tous les efforts tentés par Charles Ier pour rétablir l'épiscopat en Écosse, l'église presbytérienne lui arracha la permission



de s'assembler à la fin de 1638 ; et, parmi les diverses résolutions que prit cette assemblée, on remarque celles qui se rapportent aux écoles paroissiales et aux universités. Enfin, quand vinrent les jours de liberté et de triomphe, avec la révolution de 1640, le covenant imposa à toute paroisse l'obligation d'entretenir une école et un maître d'école. Cet acte [1], monument mémorable du zèle de l'église presbytérienne pour l'éducation du peuple, est daté du 2 février 1646. Son caractère essentiel est de mettre l'école et le maître d'école sous l'autorité ecclésiastique de la paroisse appelée le presbytère, *presbytery*. Toute paroisse doit avoir une maison d'école et assurer au maître un salaire convenable. A cet effet, chaque paroisse doit constituer un fonds particulier, pour lequel les habitants sont imposés dans des proportions déterminées. Les précautions les plus minutieuses sont prises pour assurer le salaire du maître. Si une paroisse pourvoit mal à ce soin, l'autorité ecclésiastique, le presbytère, a le droit de nommer, dans la circonscription paroissiale, « douze hommes honnêtes, investis du pouvoir d'établir l'école et de procurer au maître un traitement suffisant. »

Grâce à cet acte vigoureux, dès 1660 toute paroisse avait son ministre, tout village une école, toute famille une Bible. Ce régime produisit des mœurs admirables. « J'ai vécu plusieurs années, dit un historien de cette époque [2], dans une paroisse, sans y avoir jamais entendu un jurement. Il n'y avait pas de famille où le nom du Seigneur ne fût honoré par des lectures, des chants, des

1. On le trouvera dans la collection des *Actes du parlement d'Écosse*, il est intitulé : *Act for founding Schools in every parish.*
2. Kirkton, *Hist. of the church of Scotland.*

prières. Tout le monde était content de l'autorité ecclésiastique, excepté ceux qui tenaient des cabarets et se plaignaient que leur métier était perdu, le peuple étant devenu sobre. » L'évêque Burnet, quoique ennemi de l'Église presbytérienne, avoue qu'entre ses mains l'Écosse était devenue le pays le plus instruit qui ait jamais été. « J'étais étonné, dit Burnet[1], de voir de pauvres communautés aussi capables de raisonner et même de disputer en matière de religion et de gouvernement. Ils avaient à la main des textes de l'Écriture et n'étaient embarrassés pour répondre à aucune chose qui leur était dite. Toutes ces connaissances étaient répandues en une certaine mesure jusque dans les derniers rangs, parmi les paysans et les domestiques. »

La restauration brisa cet ouvrage du presbytérianisme et le presbytérianisme lui-même : l'acte de 1646 fut rapporté ; on rétablit l'église épiscopale ; trois cents pasteurs presbytériens furent chassés ou se condamnèrent à un exil volontaire plutôt que de se *conformer* au serment exigé, et les écoles périrent ou déclinèrent avec l'autorité qui les avait fondées et soutenues. La révolution de 1688 remit en honneur l'église presbytérienne, les pasteurs et les maîtres d'école. Un acte du parlement du 9 octobre 1696 renouvela celui du 2 février 1646. Le clergé presbytérien reprit son œuvre. Une police vigilante et infatigable poursuivit le vice et le désordre qui avaient commencé à s'introduire. Dès le commencement du XVIIIe siècle l'Écosse était revenue à ses vieilles mœurs, à ce point qu'en 1717 le célèbre auteur de Robinson

1. *History of his Time*, édit. d'Edinburgh, 1753, t. I, p. 225.

Crusoë, rendant compte de son voyage en Écosse, raconte qu'il a traversé plus de vingt villes sans avoir vu une seule querelle et entendu un seul jurement. « Supposez, dit-il, qu'un aveugle vînt d'Écosse en Angleterre, il reconnaîtrait qu'il a touché le sol anglais en entendant le nom de Dieu blasphémé ou profané par les petits enfants dans les rues. »

Pendant tout le XVIIIe siècle, le régime établi par l'acte de 1696 jeta de profondes racines en Écosse et y répandit cette vraie civilisation dont les signes certains sont le progrès des lumières et celui des bonnes mœurs. J'en donnerai cette preuve éclatante qu'en 1757, pendant la session judiciaire d'automne, il ne se rencontra pas un seul cas de crime capital dans l'Écosse entière. Aussi, dès le commencement du siècle présent, le 11 juin 1803, sous le règne de Georges III, le parlement britannique, pénétré des avantages de toute espèce qu'avait produits l'acte de 1696, entreprit de le rendre plus bienfaisant encore en améliorant quelques-unes de ses parties. J'ai sous les yeux l'acte nouveau qui confirme et développe les anciennes prescriptions [1]. Il maintient le gou-

1. Cet acte est intitulé : *An act for making better provision for the parochial schoolmasters, and for making further regulations for the better governement of the parish Schools in Scotland.* Il y est ordonné que toute paroisse ait une maison d'école, un logement de deux chambres pour le maître, avec un jardin comprenant au moins le tiers d'un acre écossais. A défaut du jardin, la paroisse doit augmenter le salaire du maître. La mesure la plus nouvelle que contient l'acte de 1803 est l'augmentation du salaire. Pendant un siècle et demi, depuis 1646 et 1696, le salaire était resté le même, à savoir, le minimum de 100 marcs et le maximum de 200. L'acte de 1803 porte le minimum à 200 marcs et le maximum à 300. Or, 200 marcs sont évalués à 22 l. st. et 4 schell.; ce qui, en mettant la livre sterling à 25 fr. de notre monnaie, donne pour minimum à peu

vernement de toutes les écoles entre les mains de l'autorité pastorale qui fait les règlements, en surveille l'exécution, examine et approuve les maîtres, connaît de leur conduite et a le droit de censure, de suspension et même de révocation, sans nul appel à aucun tribunal, civil ou ecclésiastique. C'est là sans doute une autorité énorme, mais le clergé presbytérien ne s'en est servi que pour le bien du peuple; et on peut dire qu'aujourd'hui l'Écosse le dispute à la Hollande et à l'Allemagne [1] pour l'éducation populaire. Nulle part la créature humaine n'est plus éclairée ni plus honnête, et par conséquent plus vraiment heureuse.

Pendant que des écoles élémentaires, partout établies et convenablement rétribuées, répandaient dans les rangs les plus humbles les connaissances nécessaires à tous, quatre grandes universités préparaient aux professions libérales et aux emplois élevés de la vie civile la partie supérieure de la nation écossaise. Les universités de Saint-Andrew, de Glasgow et d'Aberdeen sont les plus anciennes; la première remonte à 1410; la seconde est de 1450; la troisième de 1494; la quatrième, celle d'Edinburgh, vient de la réformation. Elle a été fondée en 1582; elle est la plus célèbre et aussi la mieux connue,

près 400 fr., et pour maximum 550. Dans les paroisses d'une grande étendue où une seule école ne peut suffire, la dépense de l'instruction primaire est portée à 600 marcs et répartie entre deux ou plusieurs maîtres. Indépendamment de ce traitement fixe, il y a une rétribution scholaire pour les enfants des familles aisées.

1. Voyez les écrits que depuis nous avons publiés sur l'état de l'instruction publique en Allemagne (3e édit., 2 vol., 1840), et en Hollande (1 vol., 1837). On trouve particulièrement en Saxe une organisation déjà ancienne de l'instruction primaire, à peu près semblable à celle de l'Écosse.

grâce à un récent ouvrage qui en expose l'organisation et l'histoire [1].

Les quatre universités d'Écosse ont un commun caractère : dès l'introduction du presbytérianisme, elles ont été sous sa main ; elles en ont répandu l'influence et partagé la fortune, comme l'ont fait les écoles élémentaires.

Nous avons dit que l'assemblée de l'Église presbytérienne, en 1638, s'occupa des universités aussi bien que des petites écoles. L'assemblée de 1645 prescrivit une réunion annuelle de députés des universités d'Écosse, qui prendraient en commun les mesures nécessaires « pour affermir et accroître la piété et le savoir, établir une étroite harmonie entre les quatre universités, et, autant que possible, de l'uniformité dans leur marche et dans leurs doctrines [2]. » Conformément à cette prescription, il y eut à Edinburgh, en 1647, une réunion des députés des quatre universités. Voici quelques-unes des résolutions adoptées par cette réunion ; il y respire un zèle extrême pour l'église presbytérienne et pour l'unité de l'instruction nationale.

I. « Tout étudiant doit souscrire le covenant à tel jour déterminé, après l'explication qui en aura été donnée en anglais par les principaux et par les professeurs de logique.

II. « Il sera composé et imprimé un *Cursus philosophicus* à l'usage des quatre universités, lesquelles concourront à ce travail de la manière suivante : Saint-Andrew sera chargé de la métaphysique ; Glasgow, de la

1. *The history of the university of Edinburgh, chiefly compiled from original papers*, by Alexander Bower, 2 vol. Edinburgh, 1817.

2. Bower, t. 1er, p. 204.

logique; Aberdeen, de la morale et des mathématiques; Edinburgh, de la physique.

III. « Il sera préparé un mémoire sur les moyens d'augmenter l'instruction dans les écoles et dans les colléges, pour être présenté au parlement dans la session prochaine.

IV. « Les commissaires des universités auront surtout à faire connaître la manière dont les étudiants mettent à profit le jour du dimanche, c'est-à-dire quel compte ils rendent de leurs *lectiones sacræ* et des sermons qu'ils entendent ce jour-là.

V. « Avant et après les vacances, il est bon de faire subir aux étudiants un examen sur quelques questions du catéchisme[1]. »

Le gouvernement du Protecteur ne négligea pas les universités d'Écosse. Il récompensa particulièrement celles qui avaient montré le plus d'attachement à la cause de la révolution et du presbytérianisme. Il accrut les priviléges de l'université de Glasgow, et accorda à celle d'Edinburgh une rente annuelle de 200 livres sterling[2]. Aussi Glasgow et Edinburgh devinrent-ils des foyers de résistance, tantôt secrète, tantôt déclarée, à la restauration et à l'épiscopat. Saint-Andrew et Aberdeen se soumirent plus volontiers. On appliqua les mesures les plus tyranniques aux universités et à tout le pays. Les professeurs furent obligés de répondre de la bonne conduite des étudiants[3]. La plupart de ceux-ci se retirèrent, et les cours de théologie surtout furent presque abandonnés. Le

1. Bower, *ibid.*, p. 221.
2. Bow., *ibid.*, p. 268.
3. Bow., *ibid.*, p. 303.

conseil privé osa déclarer que quiconque avouait ou refusait de désavouer par serment la déclaration covenantaire serait mis à mort, en présence de deux témoins, eût-il été pris désarmé[1]. Mais le parti libéral ne se tint pas pour vaincu. Il opposa partout ses menaces à celles du gouvernement, de sorte qu'une terreur presque égale vint des deux côtés. A l'université d'Edinburgh, on prit le parti de faire passer aux étudiants leurs grades en secret; parce que conférer en public des grades dans la formo voulue, c'est-à-dire avec le serment d'obéissance à l'épiscopat, était exposer les professeurs et les étudiants à un avenir inconnu et périlleux[2]. La révolution de 1688 vint mettre un terme à l'oppression qui pesait sur l'Écosse. A mesure qu'elle s'affermit, en même temps qu'elle rétablit l'autorité de l'Église presbytérienne, elle ranima et fortifia l'esprit libéral dans toutes les parties de l'administration, et surtout dans l'instruction publique. En 1693, le roi Guillaume étendit aux quatre universités, en l'augmentant, le don de Cromwell; il leur attribua un revenu de 300 livres, pris sur l'ancien revenu des évêques[3]. Partout des hommes d'un dévouement éprouvé à l'ordre nouveau furent mis à la tête des universités; et, en peu de temps, sous ces mains fermes et habiles, elles prirent les plus heureux développements. Peu à peu le génie presbytérien perdit, au contact de la science, ce qu'il avait d'excessif et de farouche, et il garda et communiqua à la science quelque chose de sévère et de généreux.

1. Bower, *ibid.*, p. 507.
2. Bow., *ibid.*
3. Bow., t. II, p. 2.

Parmi les progrès que firent, au XVIII[e] siècle, les universités écossaises, j'en veux signaler deux, plus particulièrement marqués dans l'histoire de l'université d'Edinburgh, à savoir, la séparation de l'enseignement de l'université d'avec celui qu'on appelle en France enseignement secondaire, et l'abolition de tout serment politique et religieux pour étudier et prendre des grades.

Avec le temps, l'université d'Edinburgh s'est de plus en plus rapprochée de l'organisation des universités allemandes et de nos facultés françaises. Encore aujourd'hui, en Angleterre, comme autrefois en France, les universités d'Oxford et de Cambridge sont fondues en quelque sorte dans les colléges, et c'est la réunion des colléges qui forme ce qu'on appelle l'université. L'enseignement est tout intérieur, et presque toujours abandonné à des maîtres appelés tuteurs, qui se chargent de préparer, à grands frais, aux examens et aux grades, un certain nombre d'étudiants. Rien de tel en Écosse, du moins à Edinburgh. Au-dessus d'une *haute école* (high school)[1], à peu près semblable aux écoles latines de la Hollande, aux gymnases de l'Allemagne et aux colléges de la France, est une université divisée en quatre facultés, dont les professeurs reçoivent un traitement fixe de la ville et un traitement éventuel des élèves qui fréquentent leurs cours[2].

Autrefois, même à Edinburgh, on exigeait des étudiants et des professeurs un serment d'adhésion à l'Église natio-

1. Bower, t. II, p. 102.

2. C'est à peu près l'organisation des universités de Hollande et d'Allemagne. Voyez nos deux ouvrages sur l'instruction publique en ces deux pays.

nale, ainsi qu'au gouvernement du roi Guillaume. Peu à peu ces deux serments tombèrent en désuétude; et, après que la bataille de Culloden eut anéanti le parti jacobite, on ne demanda plus aucun serment ni aux étudiants ni aux professeurs. C'est là peut-être la cause la plus puissante de la prospérité de l'université d'Edinburgh. Tandis qu'à Oxford et à Cambridge règne encore l'usage du serment religieux, qui ne laisse entrer dans ces universités que des professeurs et des étudiants dévoués ou soumis à l'Église anglicane, les universités d'Écosse admettent des étudiants de toutes les communions. Ceux qu'on appelle les dissidents, *dissenters*, et ils sont nombreux dans la Grande-Bretagne, exclus de toute participation à l'enseignement public, étaient réduits ou à se priver d'instruction par fidélité à leurs principes religieux, ou à demander l'instruction à des maîtres particuliers, ou bien à l'aller chercher dans le pays de la tolérance illimitée, en Hollande. L'Écosse leur devint un asile naturel : l'université d'Edinburgh les admit avec une libéraiité qui a tourné à son honneur et à son profit. Il était juste que le presbytérianisme ouvrît enfin ses écoles à des sectes qu'il a lui-même produites; mais il fallut plus d'un demi-siècle pour que l'esprit libéral, né du presbytérianisme, lui enseignât la tolérance, et que les enfants de ceux qui tant de fois s'étaient soulevés au nom de la liberté de conscience, la respectassent dans les enfants de leurs anciens adversaires et même dans ceux de leurs anciens alliés.

Il importe de ne point oublier une circonstance qui a exercé une grande et presque souveraine influence sur le caractère et la destinée de la philosophie écossaise : cette

philosophie est née dans les universités, et elle s'y est développée. Presque tous les philosophes écossais ont passé par l'enseignement public. Hutcheson, Smith, Ferguson, Reid, n'étaient pas des penseurs solitaires comme Descartes, Malebranche, Spinoza, mais des magistrats de la jeunesse, lui parlant du haut d'une chaire, au nom et sous l'autorité de l'État. Le professeur a charge d'âmes. Tout l'avertit de respecter la jeunesse confiée à ses soins. Quand l'électeur palatin proposa à Spinoza une chaire de philosophie à l'université de Heidelberg, en lui promettant une très-grande liberté, Spinoza, qui avait la pleine connaissance de sa doctrine, n'hésita pas à refuser; il remercia de la liberté qui lui était promise, mais il déclara qu'il lui en fallait une si grande qu'on ne pouvait la lui assurer[1]. Collins et Dodwell auraient eu de la peine à enseigner, sous la protection de l'autorité publique, le fatalisme et le matérialisme. Ajoutez qu'une doctrine vague et obscure, ou subtile et quintessenciée, se prête mal à l'enseignement. Il est permis de croire que Malebranche aurait beaucoup gagné à enseigner avant d'écrire : en lisant sur la figure même de ses auditeurs qu'ils ne le comprenaient pas ou qu'ils le comprenaient avec des peines infinies, il aurait senti le besoin de dégager sa pensée des brillants nuages où elle demeure quelquefois enveloppée, et de joindre à l'élévation qui lui était naturelle la rigueur et la précision, sans lesquelles il n'y a pas de professeur. Cette vertu salutaire de l'enseignement a certainement contribué à donner à la philosophie écossaise la parfaite clarté qui la distingue, comme la magis-

1. *Vie de Spinoza*, par Colerus.

trature morale et sociale dont presque tous ses interprètes ont été revêtus leur imposait une doctrine morale et religieuse qui répondit à l'attente de leur auditoire, à celle du pays tout entier et des autorités civiles et religieuses dont ils relevaient.

Il en eût été ainsi quand même les professeurs de philosophie des universités écossaises eussent été des laïques, mais la plupart étaient ecclésiastiques. Nous le verrons : Hutcheson avait fait les premiers pas dans la carrière de l'Église ; Smith y avait été destiné ; Ferguson exerça, pendant dix années, les fonctions de chapelain d'un régiment ; Reid fut assez longtemps pasteur, ainsi que Beattie. De tels hommes, qui appartenaient à l'Église presbytérienne, ou qui avaient été nourris dans un commerce intime avec elle, ne pouvaient enseigner une philosophie équivoque en elle-même, immorale et impie dans ses résultats. Amis déclarés de la liberté, ils détestaient les doctrines politiques de Hobbes ; philosophes, ils ne pouvaient pas ne pas repousser des principes qui menaient à ces doctrines, à l'absolutisme ou à l'anarchie. Sans doute Locke était libéral aussi ; il était même chrétien ; mais l'inconséquence qui le distingue si honorablement ne pouvait s'étendre à toute une école et durer pendant un siècle. D'ailleurs Collins et Dodwell avaient trahi le secret du système. Les philosophes écossais étaient donc placés entre Collins et Dodwell, d'une part, et, de l'autre, Newton et Schaftsbury ; leur choix ne pouvait être douteux.

Pour faire voir combien l'esprit presbytérien qui dominait en Écosse était défavorable à la philosophie de Locke, je citerai deux faits certains, l'un de la fin du XVII[e] siècle, l'autre du milieu du XVIII[e].

En 1696, sous le roi Guillaume, une commission du parlement d'Écosse reprit avec ardeur et constance l'ancienne idée d'un cours uniforme de philosophie dont chacune des quatre universités devait composer une partie. Mille difficultés se présentèrent ; et tout ce que put obtenir la commission fut la communication des cahiers de philosophie employés dans l'enseignement. Elle y trouva soixante-dix propositions qu'elle déclara erronées et indignes d'être enseignées, comme étant *contra fidem et bonos mores*. L'historien, qui rapporte en détail [1] toute cette affaire, nous apprend que les propositions condamnées appartenaient principalement à la doctrine d'Épicure, devenue à la mode, dit-il, grâce aux écrits de Gassendi. Condamner Gassendi n'était-ce pas menacer Locke ?

En 1745 le professeur de philosophie morale de l'université d'Edinburgh, le célèbre médecin John Pringle, ayant résigné son emploi, il se présenta, pour lui succéder, un Écossais illustre, métaphysicien de génie et homme excellent, mais disciple conséquent de Locke, le sceptique David Hume. Il échoua. Les magistrats appelèrent Hutcheson, alors professeur à Glasgow ; et, à son refus, ils préférèrent choisir un homme obscur, William Cleghorn, plutôt que de livrer au scepticisme la jeunesse écossaise [2].

1. Bower, t. Ier, p. 339.

2. J'ai suivi en cela le récit de M. Bower (t. II, p. 342), qui doit avoir été bien informé. Cependant M. Ritchie, auteur de la *Vie de Hume*, Londres, 1807, affirme, p. 49, que ce n'est pas à la mort de Pringle, mais à celle de Cleghorn, que Hume se présenta pour la chaire de philosophie morale de l'université d'Edinburgh, et qu'il eut pour concurrent et pour vainqueur James Balfour, auteur d'un ouvrage intitulé : *Esquisse de la nature et des obligations de la moralité, avec des réflexions sur les Recherches de M. Hume touchant les principes de la morale.* Les deux récits font également pour la conclusion que j'en veux tirer.

De tous ces faits, de ce tableau fidèle des mœurs, des croyances et de l'enseignement public en Écosse, ne faut-il pas conclure que la philosophie, qui devait sortir d'un tel état social et religieux, et d'universités animées et gouvernées par cet esprit, devait être ce qu'elle a été en effet, c'est-à-dire une protestation du sens commun et de la conscience contre la philosophie de Locke, protestation plus ou moins élevée dans l'ordre scientifique, selon qu'elle avait pour organes des hommes d'un génie plus ou moins rare, mais en elle-même excellente et bienfaisante, digne de s'étendre au delà du pays qui l'a produite et de paraître enfin sur la scène de la philosophie européenne?

L'école écossaise était, il y a quelques années, profondément ignorée en France. Mon illustre prédécesseur, M. Royer-Collard, l'a le premier portée dans l'enseignement public. A son exemple, je vous ai plus d'une fois entretenu de Reid [1] et de M. Dugald Stewart. Je me propose, dans ce semestre, de vous présenter l'histoire de l'école entière depuis ses commencements jusqu'à nos jours, surtout dans sa partie morale qui est l'objet de ces leçons.

Je ferai pour cette école ce que j'ai fait pour l'école sensualiste : j'en marquerai surtout la suite ; je ne m'arrêterai qu'aux hommes qui en forment la trame et la chaîne; je la considérerai dans trois personnages différents et semblables qui la contiennent et l'expriment à peu près tout entière, Hutcheson, Smith et Reid. A ces

1. Ier vol., *passim;* IIe vol., p. 368; t. III, Discours d'ouverture, p. 8-10, et p. 18 et 19.

beaux noms la postérité joindra sans doute celui de M. Dugald Stewart ; mais, grâce à Dieu, M. Dugald Stewart n'appartient pas encore à l'histoire.

Hutcheson est le fondateur de l'école ; Smith la développe et lui donne l'éclat de sa renommée ; Reid en est le métaphysicien : il la renouvelle, il la recrée en quelque sorte, et lui imprime un caractère à la fois plus précis et plus élevé. Avec Hutcheson l'école écossaise se distingue de celle de Locke ; avec Reid elle s'en sépare. C'est que successivement toutes les conséquences de la philosophie de Locke s'étaient fait jour. Il ne s'agissait plus seulement, comme au début, de combattre un matérialisme et un fatalisme grossier que repoussaient aisément le sens commun, le sens moral, les nobles instincts de l'humanité ; on avait vu paraître l'ingénieux et brillant idéalisme de Berkeley [1], puis le scepticisme raffiné de Hume [2]. C'est le scepticisme de Hume qui tira l'école écossaise de son berceau et la contraignit de rassembler toutes ses forces pour faire face au plus redoutable adversaire qu'elle eût jusqu'alors rencontré. De là cette polémique vigoureuse où se manifeste enfin dans toute son énergie l'esprit écossais. Reid est le héros de cette polémique, il est le représentant accompli du caractère de son pays. Il n'y a pas une qualité du génie écossais qui manque à Reid. On peut dire de lui, sans aucune exagération, qu'il est le sens commun lui-même. Quelquefois, le sens commun y est un peu superficiel, quelquefois il y est profond, jamais il ne fait défaut. Le bon sens écossais est plein de finesse : aussi Reid a-t-il infi-

1. T. Ier, p. 42-59.
2. *Ibid.*, p. 61-90, 164-169.

niment d'esprit. Son premier ouvrage, *Recherches sur l'entendement humain d'après les lumières du sens commun*, est semé des traits les plus heureux. La malice et l'ironie y paraîtraient davantage, si elles n'étaient constamment tempérées par la sérénité et la bienveillance. Encore au-dessus de ces rares qualités, est une méthode admirable qui, à elle seule, ferait de Reid un philosophe du premier ordre. Lui aussi, il n'admet d'autre méthode légitime que celle à laquelle les sciences physiques doivent tous leurs progrès, la méthode expérimentale, mais il la pratique sincèrement et selon les règles immortelles tracées par Bacon et par Newton. A l'aide de cette méthode, il ruine le sensualisme et le scepticisme qui l'osaient invoquer. Pour détruire Hume, il le combat dans Locke lui-même ; il attaque les conséquences dans leur principe. Cette grande controverse a plus d'une ressemblance avec celle de Socrate contre les Sophistes. On y sent partout un amour profond de la vérité servi par une des raisons les plus saines et les plus fermes qui furent jamais. Ce n'est pas dire assez ; dans Reid comme dans Socrate, ce qui anime et soutient le philosophe c'est l'homme de bien, l'ami de la vertu et de l'humanité. L'âme de Reid repousse le scepticisme moral de Hume comme son bon sens en repousse le scepticisme métaphysique. A ces traits, il est aisé de reconnaître le ministre presbytérien, le fils et le représentant des vieilles et fortes générations écossaises de 1640 et de 1688.

Aussi, l'influence de Reid a-t-elle été immense en Écosse. Autour de lui se forma une sérieuse et vaste école composée d'ecclésiastiques éclairés, de savants vertueux, de lettrés sensibles à la vraie beauté qui n'est pas séparée

de la beauté morale ; et cette école partout répandue, dans les universités et dans le monde, a produit une noble jeunesse de laquelle sont sortis plusieurs des hommes d'État du parti whig, l'analogue en Angleterre de notre parti libéral français. Je rappellerai, avec un juste sentiment d'orgueil pour la philosophie, que quand les whigs, Fox à leur tête, entrèrent aux affaires vers 1806, leur première pensée fut d'arrêter la guerre insensée et impie que s'étaient faite l'Angleterre et la France ; ils envoyèrent à Paris un digne ami de M. Dugald Stewart, lord Lauderdale, et avec lui M. Dugald Stewart lui-même comme attaché à cette ambassade à laquelle étaient suspendus les vœux de tous les amis de l'humanité.

Ainsi, une politique libérale, l'amour de la vertu, un bon sens inexorable, la vraie méthode philosophique, tels sont les caractères généraux de l'école écossaise ; c'est à ces titres que je l'ai acceptée et que je la présente avec confiance à la jeunesse de mon pays.

Est-ce donc que je la considère comme le dernier mot de la philosophie ? non, assurément. Il en est des systèmes comme des hommes : les meilleurs sont les moins imparfaits, et l'excellence de l'école écossaise n'empêche pas qu'elle n'ait ses défauts. Elle en a, et même de fort considérables. Satisfaite du sens commun, elle s'y repose et ne sent guère le besoin de pénétrer dans les profondeurs de la vérité. En possession de la vraie méthode, elle fuit avec soin l'hypothèse, mais elle manque trop souvent de souffle et de force, et s'arrête avant d'avoir atteint et touché les limites de la carrière. Circonspecte à bon droit, elle est quelquefois, comme la raison, un

peu pusillanime. Sa gloire est d'avoir rappelé et pratiqué la méthode expérimentale ; mais elle ne s'est point assez souvenue que de l'expérience, fécondée par l'induction et le calcul, Newton a tiré le système du monde. Elle s'est trop souvent contentée d'un recueil d'observations ; elle s'est bornée à rassembler des matériaux éprouvés et solides, sans entreprendre d'élever l'édifice. C'est sagesse et faiblesse tout ensemble ; c'est l'excès de cette prudence écossaise qui a ses écueils aussi, comme plus tard nous verrons la profondeur des spéculations allemandes aboutir souvent à des chimères.

Reconnaissons-le : l'école écossaise n'a la grandeur imposante ni de l'école cartésienne en France, ni de l'école de Kant en Allemagne. En toutes choses, la première admiration des hommes est pour le génie qui s'élance à la poursuite d'un objet infini, alors même qu'il ne l'atteint point. Mais quelle estime n'est pas due à ces esprits, éminents aussi en leur exquise justesse, qui, moins confiants dans leurs forces et dans celles de la nature humaine, refusent de s'aventurer à travers des précipices, loin des faits et de la réalité ! Le sens commun n'est pas, il est vrai, le terme de la science permise à l'homme, mais il en est le point de départ, et il en doit toujours rester la mesure. Il inspire une juste défiance du sens individuel et un respect éclairé pour les croyances du genre humain. Or, de toutes les croyances du genre humain, il n'y en a pas une plus assurée et plus constante que la distinction de la nécessité et de la liberté, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de la vertu et du crime, de l'égoïsme et du dévouement, du mérite et du démérite ; il n'y a pas de croyance plus universelle que la foi en une divine Pro-

vidence qu'adorent toutes les religions et proclament de concert toutes les grandes philosophies. Mettons-nous donc volontiers pour quelque temps à l'école du sens commun, et ne soyons pas mécontents du commerce que nous allons instituer avec l'Écosse, si nous en rapportons un goût plus éclairé et plus sûr pour la raison, pour la vertu, pour la liberté, pour tout ce qui est beau et pour tout ce qui est bien.

XIIe LEÇON.

HUTCHESON. PSYCHOLOGIE ET THÉODICÉE.

Vie d'Hutcheson : Écossais, pasteur dissident, libéral. — Professeur de philosophie morale à Glasgow de 1729 à 1747. — Son esprit général et sa méthode : Hutcheson n'admet d'autre autorité en philosophie que celle de nos facultés naturelles, et fonde toute philosophie sur l'étude de ces facultés. — Sa logique est à peu près celle de Port-Royal. — Sa psychologie est celle de Locke. — Théorie des idées représentatives. — Confusion de la volonté et du désir. — Opinion équivoque sur la liberté. — De la maxime que la nature des êtres nous est inaccessible. — Spiritualité de l'âme et son immortalité. — Théodicée : il rejette la preuve cartésienne. Sa polémique contre le syllogisme cartésien. Défense de ce syllogisme. — Que d'ailleurs la preuve cartésienne n'est pas une preuve logique fondée sur des propositions générales et abstraites : vrai caractère du procédé de Descartes. — De la preuve *a posteriori* admise par Hutcheson. Son mérite et ses défauts.—Théo-

rie des attributs de Dieu un peu trop scholastique, et mal d'accord avec la maxime que nous ne pouvons connaître la nature des êtres. — De l'incompréhensibilité de Dieu.

Hutcheson est le fondateur de la philosophie appelée, à bon droit, écossaise, puisqu'elle est née et s'est développée au sein de l'Écosse, et qu'elle en réfléchit le caractère. C'est Hutcheson qui a mis au monde cette philosophie ; mais il ne lui a pas donné d'abord sa perfection, et même, à vrai dire, il ne l'a pas le premier conçue : il en a emprunté l'idée à Schaftsbury. Hutcheson est en quelque sorte Schaftsbury transporté en Écosse et dans une chaire d'université. Schaftsbury avait tiré de l'antiquité, de Platon et de Marc-Aurèle, et peut-être à son insu de Cudworth, de Moore, de Cumberland, il avait surtout tiré de son âme, des idées généreuses opposées à la philosophie de Locke. Hutcheson recueille ces idées; il les féconde par un sentiment aussi noble, aussi profond que celui qui leur avait donné naissance, et il y ajoute l'ordre et la méthode; il en fait un système, il fonde une école. A ce titre, sinon comme penseur du premier ordre, du moins comme propagateur puissant, Hutcheson mérite une attention toute particulière.

Il est né en Irlande, mais il est Écossais par son origine, par son éducation, par toute sa carrière.

Et non-seulement il est Écossais, mais il est presbytérien, et presbytérien dissident.

Il tient de toutes parts à la révolution de 1688; il a reçu, il a conservé et il a répandu avec ardeur les principes de la liberté civile et religieuse.

Voilà ce que nous apprend sur Hutcheson un homme

qui avait passé avec lui une partie de sa vie, qui avait été son collègue dans la même université, et qui en a donné quelque temps après sa mort une biographie exacte et pour ainsi dire authentique, le révérend [1] William Leechmann, professeur de théologie à l'université de Glasgow. Nous empruntons à cette biographie la plupart des détails qui vont suivre.

Hutcheson appartenait à une ancienne famille du comté d'Ayr en Écosse. Son grand-père avait quitté son pays pour venir s'établir dans le nord de l'Irlande; on ne dit pas pourquoi, mais on sait que c'était un pasteur du parti des dissidents; et, à cette époque, en Écosse, les dissidents étaient, ce semble, les *Indépendants* ou les *Puritains*. Le père de Hutcheson était aussi ecclésiastique et pasteur d'une congrégation de dissidents. Tel est le berceau de Francis Hutcheson.

Il naquit dans le nord de l'Irlande, en 1694. Il fut élevé sous les yeux et sous la direction de son grand-père. En 1710, on l'envoya en Écosse, à l'université de Glasgow, pour achever ses études. Il y demeura six ans, cultivant à peu près toutes les parties des connaissances humaines, la philosophie, la physique, les littératures latine et grecque, auxquelles il s'appliqua avec le plus grand succès. Ensuite il se tourna vers la théologie, dont il voulait faire sa profession.

C'était alors le temps où le livre de Clarke, sur l'existence et les attributs de Dieu, soulevait une ardente polémique. Hutcheson lut avidement ce livre; mais, tout en en approuvant la conclusion, il lui vint peu à peu des doutes sur la solidité du principal argument appelé l'ar-

1. Voyez plus bas, note 5 de la page 56.

gument *a priori;* et il écrivit au célèbre docteur pour lui soumettre ses doutes et lui demander des éclaircissements. Il ne paraît pas que Clarke lui ait répondu, ou du moins il ne le convertit pas à sa métaphysique. Dès lors, Hutcheson en porta précisément le même jugement que Reid [1] : il la trouva plus sublime que solide, et il chercha l'évidence dans une route plus humble et plus sûre. Nous verrons bientôt Hutcheson demeurer fidèle à cette pensée de sa jeunesse, et à son exemple toute l'école écossaise répugner aux preuves *a priori* de l'existence de Dieu, de quelque côté qu'elles viennent, soit de Descartes, soit même de Newton dont Clarke était le disciple et l'interprète. L'école entière, comme son fondateur, s'élève à Dieu en partant de l'homme et du monde, et non d'une idée quelle qu'elle soit, oubliant peut-être qu'une idée, si elle est naturelle et nécessaire, si elle fait partie de la constitution intellectuelle et morale de l'homme, est aussi un phénomène qu'il s'agit d'expliquer et qui peut nous conduire à Dieu tout aussi légitimement que les phénomènes de notre constitution physique et ceux du monde extérieur. Nous examinerons cette opinion de l'école écossaise ; en ce moment, bornons-nous à la reconnaître en 1717 dans le jeune étudiant de Glasgow.

De retour en Irlande, Hutcheson passa les examens nécessaires pour entrer dans le saint ministère, et il allait être nommé pasteur d'une petite congrégation de dissidents, quand on lui offrit de venir à Dublin diriger un établissement particulier d'éducation. Il accepta, et, dans cette carrière nouvelle il obtint les plus grands

1 Voyez les leçons sur Reid.

succès, mais il en paya le prix. Son biographe nous apprend que de pieux personnages le dénoncèrent charitablement comme un dissident qui n'avait pas le droit de tenir une maison d'éducation, n'ayant pas souscrit les canons de l'Église anglicane ni obtenu l'autorisation nécessaire de l'autorité ecclésiastique. Heureusement il y avait un théologien philosophe sur le siége archiépiscopal de Dublin, le docteur King, l'auteur du livre *de Origine mali*, qui s'honora lui-même en défendant Hutcheson. Son mérite et ses opinions lui valurent d'illustres amitiés dans le parti attaché à la cause de la révolution. Il se lia plus étroitement encore avec ce parti en épousant la fille d'un ancien capitaine qui s'était distingué au service du roi Guillaume.

C'est à Dublin qu'il composa les *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*. Cet ouvrage parut anonyme en 1725. Son succès fut tel qu'il y en avait déjà en 1729 une troisième édition [1]. En 1728 parut l'*Essai sur la nature et la conduite des passions et des affections, avec des éclaircissements sur le sens moral, par l'auteur des Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu* [2]. Ces deux écrits sont étroitements liés ensemble et composent en quelque

1. C'est l'édition que j'ai sous les yeux : *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, etc. The third edition corrected.* London, 1729. La dédicace est datée de Dublin, 1725. La préface qui appartient à cette troisième édition rend compte des changements qu'elle renferme.

2. *An Essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense, by the autor of the Inquiry, etc.* Je possède une edition de Londres, de 1730, sans désignation de seconde ni de troisième édition.

sorte un seul et même ouvrage. Presque en même temps Hutcheson inséra dans un recueil périodique de Dublin des *Réflexions sur le ridicule*, dans un tout autre esprit que celui de Hobbes, ainsi que des *Remarques sur la fable des abeilles* contre Mandreville [1]. Un journal de Londres ayant publié des lettres signées *Philarète*, renfermant des objections à quelques parties de la doctrine des *Recherches*, il répondit à ces lettres dans le même journal, et il en résulta un débat intéressant auquel mit fin la mort de *Philarète* [2].

Ces divers écrits portèrent au delà de l'Irlande la réputation d'Hutcheson. L'université de Glasgow qui l'avait formé le revendiqua, et l'appela à la chaire de philosophie morale devenue vacante à la mort du savant éditeur de Puffendorf, Gerschom Carmichaël; c'est de là que date la philosophie en Écosse. Jusque-là, il n'avait paru en Écosse ni un écrivain ni un professeur de philosophie un peu remarquable. C'est Hutcheson qui a produit tout ce qui s'est fait depuis. Il avait apporté à Glasgow une belle renommée; il l'agrandit par ses cours et par ses nouveaux écrits.

Il se dévoua tout entier à ses fonctions et sacrifia la gloire au devoir. Il ne publia à Glasgow que des manuels latins à l'usage de ses auditeurs, un *Abrégé de logique*, une *Esquisse de métaphysique* [3], des *Éléments de phi-*

1. Recueillies plus tard : *Reflections upon Laughter and Remarks on the fables of the Bees*. Glasgow, 1750.

2. Leechman nous dit que cette correspondance est de 1728. Hutcheson y fait allusion dans la préface de l'*Essai sur les passions*, p. 20 de notre édition. Elle a été recueillie assez tard : *Letters concerning the tru foundation of virtue or moral Goodness*. Glasgow, 1772.

3. *Logicæ compendium et synopsis metaphysicæ*. Glasgow, 1742.

vidence qu'adorent t
concert toutes les g
donc volontiers pour
commun, et ne soye
que nous allons insti
portons un goût plus é
pour la vertu, pour la l
et pour tout ce qui est i

XII

HUTCHESON. PSY

Vie d'Hutcheson : Écossa
Professeur de philosop
1747. — Son esprit gé
n'admet d'autre autori
facultés naturelles, et f
de ces facultés. — Sa lo
Royal. — Sa psycholog
des idées représentative
désir. — Opinion équivo
que la nature des êtres i
lité de l'âme et son imm
la preuve cartésienne. S
cartésien. Défense de ce
preuve cartésienne n'est
sur des propositions gén
tère du procédé de Descar
admise par Hutcheson. S

aimables qui aient paru de son temps [1]. Il possédait une grande quantité de connaissances diverses qui lui permettaient d'appliquer sa doctrine aux différentes matières enseignées dans l'université. Il n'était pas étranger aux sciences mathématiques et physiques ; il était très-versé dans les littératures anciennes; sa morale touchait de toutes parts à la jurisprudence; il avait fait une sérieuse étude de la théologie; de sorte que les élèves des quatre facultés pouvaient profiter à ses leçons. Ils y venaient presque tous puiser des principes et des directions utiles. Il était communicatif et expansif, ce qui est en quelque sorte le naturel du professeur. Mais c'est surtout du vrai professeur qu'il faut dire : *Vir bonus dicendi peritus.* Hutcheson aimait et honorait l'humanité, et il en inspirait le respect et l'amour à son jeune auditoire. Toutes ses leçons étaient dirigées vers ce grand objet. Il parlait au cœur autant qu'à l'esprit, et en cela il était conséquent à son propre système. Il se complaisait particulièrement à développer les motifs que nous avons de croire à la divine providence. Ami zélé de la liberté civile et religieuse, il s'appliquait à en faire sentir l'importance pour le bonheur de l'humanité. Il le faisait, dit M. Leechman, avec une telle conviction et une si grande abondance de développement qu'il y avait bien peu d'élèves, même parmi ceux qui étaient venus avec les préjugés contraires, qui ne finissent par embrasser son opinion. Et il ne faut pas croire qu'on fît à Glasgow, comme aujourd'hui en France, une ou deux leçons par semaine; le cours régulier de philosophie morale comprenait cinq

1. Pag. xxx. *One of the most masterly and engaging teachers that has appeared in our age.*

IV.

losophie morale[1]. Hutcheson a fait lui-même de ce dernier manuel une traduction anglaise[2]. Il travaillait à une grande composition qui devait présenter son système entier de philosophie morale dans sa forme dernière. Elle a été publiée après sa mort par son fils, avec la biographie de M. Leechman[3]. Ce n'est guère que le *Manuel de philosophie morale* étendu et amplifié. Mêmes divisions générales, même suite de chapitres et presque de paragraphes. On n'y trouve absolument rien de nouveau. Hutcheson est tout entier dans les *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu;* ce sont elles qui ont fait sa réputation; elles ont été traduites dans toutes les langues; elles sont auprès de la postérité le titre d'Hutcheson, et on les doit considérer comme le premier monument de la philosophie écossaise.

Depuis 1729 jusqu'à sa mort, Hutcheson n'a guère été qu'un professeur, mais un professeur éminent, qui jeta un éclat inaccoutumé dans la carrière académique en Écosse.

M. Leechman qui écrivait en 1755, et quand Adam Smith professait déjà[4], n'hésite point à déclarer Hutcheson un des maîtres les plus puissants et les plus

1. *Philosophiæ moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiæ naturalis elementa continens*, etc. Glasgow, 1742. Il y en a eu bien des éditions. J'en ai sous les yeux une troisième, imprimée par les Foulis, en 1755.

2. *A short introduction to moral philosophy in three books, containing the elements of ethics and the law of nature, with the principles of economics and politiks*. Glasgow, 1747.

3. *A system of moral philosophy in three books, written by the late Francis Hutcheson, etc. To which is prefixed an account of the life, writings and character of the author, by reverend William Leechman professor of divinity in the same university*. Glasgow, 1755. 2 vol. in-4.

4. Voyez la leçon XVe, sur *Smith*.

aimables qui aient paru de son temps [1]. Il possédait une grande quantité de connaissances diverses qui lui permettaient d'appliquer sa doctrine aux différentes matières enseignées dans l'université. Il n'était pas étranger aux sciences mathématiques et physiques ; il était très-versé dans les littératures anciennes; sa morale touchait de toutes parts à la jurisprudence; il avait fait une sérieuse étude de la théologie; de sorte que les élèves des quatre facultés pouvaient profiter à ses leçons. Ils y venaient presque tous puiser des principes et des directions utiles. Il était communicatif et expansif, ce qui est en quelque sorte le naturel du professeur. Mais c'est surtout du vrai professeur qu'il faut dire : *Vir bonus dicendi peritus.* Hutcheson aimait et honorait l'humanité, et il en inspirait le respect et l'amour à son jeune auditoire. Toutes ses leçons étaient dirigées vers ce grand objet. Il parlait au cœur autant qu'à l'esprit, et en cela il était conséquent à son propre système. Il se complaisait particulièrement à développer les motifs que nous avons de croire à la divine providence. Ami zélé de la liberté civile et religieuse, il s'appliquait à en faire sentir l'importance pour le bonheur de l'humanité. Il le faisait, dit M. Leechman, avec une telle conviction et une si grande abondance de développement qu'il y avait bien peu d'élèves, même parmi ceux qui étaient venus avec les préjugés contraires, qui ne finissent par embrasser son opinion.

Et il ne faut pas croire qu'on fît à Glasgow, comme aujourd'hui en France, une ou deux leçons par semaine; le cours régulier de philosophie morale comprenait cinq

1. Pag. XXX. *One of the most masterly and engaging teachers that has appeared in our age.*

leçons par semaine sur *la religion naturelle, la morale, la jurisprudence naturelle* et *le gouvernement*. Outre cela, trois fois par semaine, Hutcheson tenait des conférences où il expliquait les plus beaux morceaux des grands écrivains de l'antiquité grecque et latine sur des sujets de morale. Enfin, il faisait le dimanche soir une leçon sur l'excellence du christianisme, en s'appuyant, dit son biographe, sur le nouveau testament plutôt que sur les opinions systématiques et scholastiques des temps modernes. C'était la plus fréquentée de ses leçons, parce que les étudiants de toutes les facultés et de tous les âges, étant libres ce jour-là, se faisaient comme une fête de l'écouter, bien sûrs de trouver toujours chez lui plaisir et instruction.

On conçoit que des occupations aussi nombreuses laissent peu de loisir pour la composition ; mais quelle influence ne donnent-elles pas ! Celle d'Hutcheson fut immense. Chaque année de nombreux élèves accouraient de toutes les parties de l'Écosse à Glasgow pour l'entendre ; il en venait même de l'Irlande et de l'Angleterre. De 1729 à 1747, c'est-à-dire pendant plus de quinze ans, il forma une foule de jeunes gens qui devinrent plus tard des professeurs, des jurisconsultes, des théologiens, et jouèrent un rôle considérable dans leur pays. Il contribua ainsi à la renommée de l'université de Glasgow. Il lui était attaché par les services mêmes qu'il lui rendait. Aussi lorsqu'en 1745 l'université d'Edinburgh lui offrit la première chaire de philosophie de l'Écosse, il déclina cette offre brillante et avantageuse, et se contenta de la situation modeste où il faisait tant de bien.

Ce n'est pas qu'à Glasgow aussi il n'eût excité quelques

ombrages. « Il y avait bien des gens, dit M. Leechman, auxquels la liberté de sa parole ne plaisait guère, d'autres qui étaient jaloux de sa réputation, d'autres qui le jugaient avec leurs préjugés, d'autres enfin avec leur bigoterie. » A ce langage du docte principal de l'université de Glasgow, parlant ainsi quelques années après la mort d'Hutcheson et pour ainsi dire sur sa tombe, on peut conjecturer que les anciennes accusations qui s'étaient élevées à Dublin contre le pasteur dissident, le gendre d'un officier de la révolution, le partisan déclaré de la liberté civile et religieuse, l'avaient suivi en Écosse et jusque dans une université presbytérienne.

L'extérieur d'Hutcheson était comme une image de son âme. Sa stature au-dessus de la moyenne, une contenance naturelle et aisée mais virile, donnaient de la dignité à toute sa personne. Ses traits étaient réguliers, son regard exprimait le sentiment, l'esprit, la bonté et la gaieté. Dès le premier aspect, toutes ses manières prévenaient en sa faveur.

J'entre dans ces détails, parce qu'ils peignent le fondateur de l'école écossaise, et parce que tous ces traits honorables et aimables se retrouvent à peu près dans ses successeurs et composent le caractère général de l'école.

L'enseignement public, quand on y porte le zèle et le feu qui lui donnent tant d'intérêt et de charme pour le maître et pour les élèves, ne peut pas se prolonger impunément. La chaire enflamme et dévore comme la tribune. Hutcheson, tout robuste qu'il était, n'y put tenir longtemps, et périt en 1745 au milieu de ses florissants travaux et d'une renommée toujours croissante, à l'âge de cinquante-trois ans.

Vous comprenez que je ne puis vous faire connaître en détail les différents ouvrages d'Hutcheson; je n'en veux marquer que les traits caractéristiques. J'y chercherai particulièrement les germes que le temps a développés. Je prendrai donc librement dans les écrits d'Hutcheson ce qui pourra me servir à vous donner une idée exacte de l'esprit et de la méthode de la philosophie nouvelle, de ses principes généraux, de leur application à ce qu'on appelle la métaphysique, surtout à la théorie du beau et à la morale.

Comme la philosophie ne recherche que les vérités de l'ordre naturel, par une conséquence nécessaire elle ne les recherche qu'à l'aide des facultés naturelles de l'homme; son seul instrument est la raison naturelle, son évidence est l'évidence naturelle, et elle ne peut reconnaître aucune autorité étrangère. Elle respecte et elle aime la théologie; elle en est la sœur, mais elle n'en est ni la fille ni encore bien moins la servante. Tel est le génie propre de la philosophie moderne et de toute vraie philosophie. Cela posé, la méthode philosophique n'est plus à chercher, elle est trouvée. Si les facultés naturelles de l'homme sont les seuls instruments de la philosophie, la première de toutes les connaissances est celle de ces mêmes facultés : l'étude de la nature humaine est donc le point de départ de toute saine philosophie. Voilà la vraie méthode philosophique, et elle dérive de l'idée même de la philosophie. Cette méthode n'est autre que la méthode d'observation appliquée à l'homme; l'observation sensible pour nos facultés physiques; l'observation intérieure pour nos facultés intérieures aussi, pour nos facultés intellectuelles et morales. Aujourd'hui nous

nommons la méthode d'observation qui prend l'âme pour objet, la méthode psychologique. Le mot n'est rien, la chose est tout; et la chose, c'est Descartes qui l'a découverte, ou plutôt qui a cru la découvrir; car il ne faisait que la renouveler : sans s'en douter, il l'empruntait à Socrate et à l'école platonicienne.

Locke, je l'ai dit souvent [1], est un élève de Descartes pour l'esprit général et pour la méthode. C'est Descartes qui lui avait donné le goût de la vraie philosophie. Il est, comme Malebranche lui-même, dans la grande route de la philosophie cartésienne; mais cette grande route a plus d'un sentier; celui qu'a choisi Locke n'est pas celui qu'a pris Malebranche; ils sont donc arrivés à des résultats bien différents, mais le point de départ est le même. C'est l'unité d'esprit et de méthode qui fait l'unité de la philosophie moderne au milieu de la diversité des écoles, suite nécessaire et bienfaisante de la liberté de l'esprit humain.

La première question qui se présente à nous est donc celle-ci : l'école écossaise est-elle une vraie école philosophique, fidèle, aussi bien que l'école anglaise de Locke et de ses disciples, à la vraie et immortelle notion de toute philosophie? A cette question, je réponds, Hutcheson à la main, que l'école écossaise est une école tout aussi libre que celle de Locke, en possession comme elle de la vraie méthode, mais la connaissant et la pratiquant mieux.

Ici les citations surabondent, et je ne suis embarrassé que du choix : il faudrait trop citer ou ne rien citer. Qui-

1. Voyez particulièrement t. III, leç. IIe, p. 77, sqq.

conque a jeté le regard le plus superficiel sur les ouvrages d'Hutcheson, y reconnaît un homme qui se propose de conduire ses lecteurs ou ses auditeurs aux vérités de l'ordre le plus élevé, mais qui prétend les y conduire à l'aide de leurs facultés naturelles. Hutcheson est un théologien, mais jamais en lui le théologien n'usurpe la place du philosophe. Sans cesse Hutcheson en appelle à l'évidence naturelle, à l'autorité de nos facultés. Nous le verrons attribuer à l'une d'elles une autorité immense; mais cette faculté, sur laquelle il appuie toute la philosophie, est enfin une faculté naturelle. Selon lui, c'est des mains de cette faculté que nous tenons l'idée du beau et celle du bien qui nous révèlent plus particulièrement les desseins de Dieu sur nous; la volonté de Dieu nous est attestée par cette faculté et les idées qu'elle nous suggère; ce n'est pas la volonté de Dieu qui, nous étant d'abord déclarée comme un ordre souverain, nous impose l'idée du bien et l'obligation qui y est attachée. Par là, Hutcheson n'a pas craint de braver l'apparence de l'impiété et de s'exposer aux plus tristes accusations. La peur de la calomnie ne lui put faire sacrifier la première de toutes les vérités philosophiques, à savoir, que toutes nos idées sont l'ouvrage direct de nos propres facultés, et par conséquent reposent sur l'autorité naturelle de ces facultés. Sans doute, dans l'ordre éternel, Dieu est le premier et le dernier principe de toutes choses; tout vient de lui, tout nous mène à lui; mais, dans l'ordre historique de la connaissance humaine[1], ce sont nos facultés, ces facultés que nous tenons de Dieu

1. La distinction de ces deux ordres est partout dans nos écrits.

sans le savoir d'abord, qui, par leur développement naturel, et suivant des lois qu'elles ignorent elles-mêmes, nous découvrent immédiatement des vérités de tout genre, lesquelles ensuite nous découvrent Dieu. Ainsi la théologie naturelle n'est pas même, pour Hutcheson, le fondement de la philosophie, ni à plus forte raison la théologie proprement dite.

La méthode d'Hutcheson est la méthode expérimentale. Les réflexions et les doutes qu'avait fait naître dans son esprit l'examen de l'argument de Clarke, le conduisirent à l'idée de traiter la morale comme une science de faits. « Quand il vint à Glasgow pour enseigner la philosophie morale, dit son biographe, auquel nous céderons un moment la parole [1], il appliqua à cette science la méthode qu'il s'était faite : au lieu de rechercher les relations abstraites et les convenances éternelles des choses, il s'adressa à l'observation et à l'expérience, et se demanda quelle est en fait la présente constitution de la nature humaine, quel est l'état du cœur humain, et quelle est la destinée qui répond le mieux à la nature de l'homme? Il avait vu que l'honneur et l'avantage de notre siècle est d'avoir mis de côté la méthode des hypothèses dans la philosophie naturelle, d'avoir commencé des expériences sur la constitution du monde matériel et reconnu les forces et les lois qui s'y rencontrent; il avait clairement aperçu que c'est en s'attachant inflexiblement à cette méthode que la philosophie naturelle était parvenue à une perfection inconnue aux âges précédents, et qu'on n'y pouvait faire de nouveaux progrès qu'en persistant dans

1. T. Ier, p. VI et p. XIII.

la même méthode. De même, il était convaincu que la vraie philosophie morale ne peut être l'ouvrage du génie ou de l'invention, ou le fruit d'une plus grande précision de raisonnements métaphysiques, mais qu'il la fallait fonder sur l'observation exacte des différentes facultés et des différents principes d'action dont nous avons conscience en nous-même, et que nous ne pouvons méconnaître, à des degrés divers, dans toute l'espèce humaine. Une telle méthode, appliquée à la science morale, exige impérieusement qu'on étudie la nature humaine comme un système composé de diverses parties, qu'on observe l'office et la fin de chacune de ces parties et leur subordination naturelle, pour en conclure le dessein général et la fin du tout. Selon lui, c'était cette étude sévère des divers principes ou dispositions naturelles de l'humanité, tout à fait semblable à l'étude d'un animal, d'une plante ou du système solaire, qui seule peut produire une théorie morale plus solide et plus durable; et il pensait qu'une pareille théorie, bâtie sur des fondements aussi simples et aussi fermes, serait la source de la plus vive satisfaction pour tout ami sincère de la vérité. »

Il est impossible de se faire une idée plus nette de la vraie méthode philosophique. Reste à savoir si Hutcheson l'a aussi bien pratiquée qu'il l'a conçue. Ici, n'oublions pas qu'Hutcheson n'est point Reid, et que nous en sommes au début et non à la fin de l'école écossaise. N'oublions pas non plus ce que c'était alors qu'un cours de philosophie dans les universités d'Écosse. On en était encore à cette scholastique dégénérée et abâtardie, qui régnait partout en Europe avant Descartes. Un *Cursus philosophicus* commençait par la logique ; venait ensuite

la métaphysique ou *ontologie*, divisée en *physique* et en *pneumatologie*. La pneumatologie avait elle-même deux parties, l'homme et Dieu. Le tout était terminé par la morale. Hutcheson a bien dû accepter ce cadre convenu d'un cours de philosophie, en 1729, à Glasgow. Ne vous en étonnez pas : c'était encore celui où avant la révolution française presque tous les professeurs de philosophie de France jetaient leur enseignement. En effet, voici le manuel du cours de philosophie d'Hutcheson, intitulé *Logicæ Compendium* et *Synopsis metaphysicæ*, réimprimé, en 1771, à Strasbourg, évidemment pour l'usage des étudiants[1]. Il faut voir d'ailleurs ce qu'Hutcheson a su placer dans ce vieux cadre.

Le *Manuel de logique*, *Compendium logicæ*, est un abrégé de la Logique de Port-Royal, précédé d'une courte introduction *de philosophiæ origine ejusque inventoribus aut excultoribus præcipuis*. Parmi ces inventeurs et promoteurs de la philosophie, Hutcheson met, entre autres, Bacon, Descartes, Newton, Schaftsbury et Locke lui-même. Il définit la logique l'art de diriger l'esprit dans la connaissance des choses ou de la vérité. Or, l'esprit a trois opérations; pour diriger ces opérations, il faut les connaître; de sorte que nous voilà ramenés à la psychologie comme fondement de la logique. Les trois opérations de l'esprit sont, pour Hutcheson comme pour Port-Royal, l'idée qu'il appelle appréhension, le jugement et le raisonnement. Suit un appendice sur la méthode, sur l'erreur, ses causes et ses remèdes. Vous le voyez: c'est le plan même de Port-Royal.

1. Argentorati, superiorum auctoritate.

La première partie de la Métaphysique d'Hutcheson traite de l'être, suivant la tradition péripatéticienne Je ne sache rien de plus vide, j'ajoute, et de plus dangereux que l'ontologie ainsi considérée à part de la physique et de la pneumatologie, à part des corps, de l'homme et de Dieu. Otez la matière, l'homme et Dieu, que reste-t-il, je vous prie, en fait d'être? Une idée générale purement abstraite qui ne répond à rien, sinon à une opération particulière de l'esprit de l'homme. On est donc là dans l'abstraction, c'est-à-dire précisément dans le néant de l'être. Mais comme ce néant on l'appelle l'être en soi, il est tout naturel qu'on finisse par lui attribuer l'existence; que dis-je? l'existence suprême et absolue. On ne se doute pas de la foule d'erreurs et d'erreurs monstrueuses qui depuis Aristote sont sorties à toutes les époques de cette prétendue science de l'être placée avant celle de tout être particulier, même de Dieu. Qu'a fait Spinoza après tout? Rempli de cette ontologie partout enseignée sous l'autorité et par l'ordre exprès de l'Eglise, il s'y est arrêté comme à la vraie théodicée; et il a mis de côté la partie de la pneumatologie qui traite de Dieu, comme très-superflue lorsqu'on est en possession de l'être en soi.

Hutcheson a suivi l'usage en commençant la métaphysique par l'ontologie, et en cela il a violé la méthode expérimentale qui veut qu'on commence l'étude générale de l'être par l'étude des êtres particuliers, et d'abord par celle de l'être particulier que nous sommes. Plus tard, nous verrons la philosophie écossaise briser tout ce cadre artificiel de la philosophie scholastique et rejeter les derniers restes du péripatétisme. Ici, tout ce qu'a pu faire Hutcheson, c'est de déclarer l'ontologie une science fort

mince[1], ***nimis exilem***, et de répéter plusieurs fois que l'idée de l'être n'est qu'une abstraction, et que la connaissance des êtres réels s'acquiert par la sensation et par la conscience.

On reconnaît là le grand principe de *l'Essai sur l'entendement humain*. Locke avait mis toute la puissance de l'entendement à opérer sur les idées qui lui sont fournies par les sens et par la conscience ou la réflexion; l'entendement combine ces idées, les abstrait, les généralise, mais sans sortir de leur enceinte. Hutcheson a comme accepté de confiance cette théorie: on la trouve dans tous ses écrits : *Recherches*, *etc. Trad. franç.*, tom. Ier, pag. 4. « En quoi consiste l'action de l'esprit? L'esprit a la faculté de composer les idées qu'il a reçues séparément, de comparer les objets par le moyen de ces idées, et d'observer leurs relations et leurs rapports, d'augmenter et de diminuer ces idées selon qu'il le juge à propos, et de considérer séparément chacune de ces idées simples, quoiqu'elles puissent avoir été reçues conjointement par les voies de la sensation. » *Esquisse de métaphysique*[2] : « L'esprit est passif dans l'acquisition de toutes ses premières idées ; sa puissance consiste à agir sur elles quand une fois elles ont été admises ; il peut les retenir ou les

1. *Metaphysicæ synopsis*, p. 2.

2. *Synopsis metaphysicæ*, part. IV.; *De mente humana, cap.* 1, *De animi viribus et primo de intellectu.* « Primas idearum omnium formas aut primordia effecisse videtur ipse Deus, mente nostra interea nihil agente. Ideas tamen admissas varie mutare potest mens, atque in eo vires suas strenue exercere. Ideas vel retinere potest vel dimittere; in contemplandis se intendere aut ad alia se convertere; ideas concretas dividere potest abstrahendo aut simplices conjungere et componere; ideas certa ratione augere potest aut imminuere, inter se comparare earumque habitudines cognoscere. »

écarter, diviser par l'abstraction celles qui sont composées ou réunir celles qui sont simples, les augmenter ou les diminuer, les comparer et discerner leurs caractères propres et leurs relations, etc. » *Manuel de philosophie morale*, liv. 1, ch. 1 [1]. « Les sens externes et internes fournissent tous les matériaux des idées premières, et c'est sur ces matériaux que s'exerce ensuite la raison qui est propre à l'homme. »

Voilà bien la théorie de Locke. Les sens externes sont ce que Locke appelle tout simplement les sens; et les sens internes sont ce que Locke appelle la conscience ou la reflexion. Hutcheson le dit lui-même. *Manuel de logique*, part. 1, ch. 1. « Le sens interne est dit aussi conscience ou réflexion [2]. » *Esquisse de métaphysique* : « Outre les sens externes, il y a une seconde source d'idées, à savoir, un sens interne ou la conscience, à l'aide duquel nous connaissons tout ce qui se passe en nous. [3] » *Manuel de philosophie morale :* « Les sens internes sont les puissances de l'âme par lesquelles elle perçoit tout ce qui se passe en elle, etc...... Ces puissances sont appelées chez de célèbres écrivains conscience interne ou réflexion [4]. »

1. *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, *lib.* 1, *cap.* 1 ; *De hominis natura ejusque partibus.* « Sensus externi et interni omnem suppeditant idearum supellectilem aut materiam in qua exercetur homini propria rationis vis... Rationis ope rerum relationes quæ dicuntur, cognationes et nexum cernere volet mens, etc. »

2. *Compendium logicæ*, P. I, c. 1. « Sensatio est duplex, externa et interna... sensus est etiam internus. . quæ conscientia aut reflectendi vis dicitur..... Ex reflexione vel sensu externo omnes oriuntur ideæ. »

3. *Synopsis metaphysicæ.* P. II, c. 2. « Altera percipiendi vis est, sensus quidam internus aut conscientia, cujus ope nota sunt ea omnia quæ in mente geruntur. Novit quisque sensationes suas, judicia, ratiocinia, volitiones, desideria et consilia, etc. »

4. *Philos. moralis institutio compendiaria. Ibid.* « Eæ vires conscien-

Nous allons encore reconnaître Locke dans la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires des objets extérieurs ; surtout dans la fameuse théorie des idées comme intermédiaires obligés entre les objets et l'âme, et doués de la vertu de représenter à l'âme les objets dans leurs qualités fondamentales [1]. *Esquisse de Métaphysique.* « Nous ne connaissons pas directement les objets extérieurs, mais leurs idées [2]. » « En général, les idées représentent pour nous les objets [3]. »

Et ici Hutcheson distingue avec Locke; il convient que « les idées des qualités secondaires des corps ne sont pas représentatives, puisque les qualités secondaires, au fond, n'existent pas dans les corps [4]; mais il n'en est pas ainsi des qualités primaires, « ainsi appelées à juste titre, parce que nous les considérons comme inhérentes aux objets eux-mêmes [5]. » « Aussi les idées des qualités primaires sont-elles représentatives, sans qu'on puisse en donner d'autre raison, sinon que Dieu l'a voulu ainsi [6]. »

tiæ internæ aut reflexionis nomine apud claros scriptores appellantur. »

1. T. III, leç. 1re sur Locke, p. 65, et 2e série, t. III, leç. XXI.

2. P. II, c. I. « Quanquam rem nullam attingere valeat mens nostra, nisi ideæ sive notionis cujusdam aut propriæ aut analogicæ interventu, cum non ipsæ res sed ideæ aut notiones proxime menti objiciantur. »

3. *Ibid.* Idearum plurimas ad res externas tanquam earumdem imagines aut representationes referre cogimur ab ipsa natura..... suppetit hinc certissimum indicium ideas quasdam esse rerum aliarum representationes... A natura item simili impellimur ratione species quasdam visu aut tactu perceptas ad res plane externas quarum sint imagines referre. »

4. *Metaph. syn.* P. II, c. 1. « Quibus nihil est in rebus externis simile, licet habeant hæ res hac stabili naturæ lege vim quamdam eas in nobis ideas excitandi. » *Ibid.*

5. *Ibid.* « Has corporum affectiones primarias non male vocant quidam scriptores, quia eas, natura duce, credimus rebus ipsis inesse quales cernuntur. »

6. « Non aliæ similitudinis aut convenientiæ inter ejusmodi ideas et res

Dans le dernier ouvrage d'Hutcheson, *Système de philosophie morale*, tom. I, chap. 1, pag. 5, je remarque qu'en repoussant avec une force nouvelle l'hypothèse que les idées des qualités secondaires représentent ces qualités, Hutcheson ne reproduit plus l'ancien principe, que les idées des qualités primaires les représentent. L'omet-il ici comme n'étant pas nécessaire à son dessein, ou l'avait-il abandonné à une lecture plus attentive de Berkeley, ou pour avoir eu connaissance du résultat des études solitaires auxquelles Reid se livrait à New-Macher[1]? Voici ce passage peu connu et remarquable : « Ces sensations ne sont pas des peintures ou représentations des qualités externes des objets, ni de l'impression ou changement qui a lieu dans nos organes. Ce sont des *signes* de nouveaux événements dont l'observation et l'expérience nous enseigneront la cause; ce sont des *marques* établies par l'auteur de la nature pour nous apprendre quelles choses sont salutaires, innocentes ou nuisibles; ce sont des indications de choses qui pourraient affecter notre état et qui, sans cela, ne seraient pas saisissables. Mais ces marques et ces signes n'ont pas plus de ressemblance avec les objets extérieurs, que le bruit du canon ou l'éclat de la foudre n'ont de ressemblance avec la détresse d'un navire. »

La théorie de la volonté qu'Hutcheson a partout développée n'est aussi qu'un écho de la philosophie régnante.

Pour Hutcheson, comme pour toute l'école sensualiste[2],

ipsas causa assignari posse videtur quam ipse Deus, qui certa naturæ lege hoc effecit, ut notiones quæ rebus præsentibus excitantur sint ipsis similes, aut saltem earum habitudines, si non veras quantitates depingant. »

1. Voyez les leçons sur Reid.

2. T. III, IIIe leç., p. 116.

la volonté est une faculté générale dont les éléments divers et réels sont le besoin, l'appétit, le désir auquel s'ajoute une certaine puissance motrice. *Esq. de métaph.* « Dès qu'une apparence de bien ou de mal se présente, une faculté nouvelle entre en exercice; elle s'appelle la volonté. Elle désire tout ce qui lui paraît agréable, et elle fuit le contraire »[1].... « Le désir est double : il y a le désir purement sensuel, qui est aveugle et brutal, et il y a un désir conforme à la raison qui s'appelle rationnel, ou, d'un seul mot, la volonté.[2] » Dans le *Manuel de philosophie morale*[3], Hutcheson explique en détail cette génération de la volonté avec tous ses éléments : la sensation agréable ou désagréable, l'appétit ou le désir du bien, l'aversion et la fuite du mal, les diverses nuances de l'appétit sensitif, appelé par les scholastiques *irascible* et *concupiscible*, l'ἐπιθυμία et le θυμός, l'ὄρεξις ἄλογος de l'antiquité ; puis des mouvements du même ordre, mais conformes à la raison, lesquels sont la volonté, βουλήσις. *Système de philosophie morale*, tom. I, pag. 7. « Dès que les sens ou l'imagination ou le raisonnement nous représentent un objet ou un événement, comme immédiatement bon ou agréable, ou comme pouvant nous procurer un plaisir futur ou nous garantir d'un mal, soit pour nous-mêmes soit pour une personne à laquelle nous nous intéressons, alors s'élève immédiatement un nouveau phénomène de l'âme, un mouvement distinct de toute sensation, de toute perception, de tout

1. *Synops. metaph.* c. 2. « Exerit se altera animæ facultas, quæ voluntas dicitur, omnem jucundum in sensu quovis motum appetens. »

2 « Appetitus rationalis dicitur κατ' ἐξοχὴν, voluntas.

3. Lib. I, c. 1. § 5 et 6.

jugement, à savoir, le *désir* de cet objet ou événement. Percevons-nous ou nous représentons-nous un objet ou événement qui puisse être une occasion de peine ou de misère, ou de la perte d'un bien quelconque, il s'élève un mouvement contraire appelé *aversion*. Ce sont là les mouvements primitifs de la volonté, *primary motions of the will.* » Donc, la volonté n'est que le désir ou l'aversion. Ces mouvements de désir ou d'aversion, Hutcheson les nomme les actes de la volonté, confondant les occasions de l'exercice de la volonté avec cet exercice même, avec la force qui en est le principe. Un peu plus loin, p. 13, Hutcheson accorde, il est vrai, à la volonté émanée du désir le pouvoir de mouvement spontané; mais il ne faut pas croire qu'il s'agit ici d'un pouvoir indépendant qui s'exerce sur le désir lui-même, y cède ou y résiste; il s'agit seulement de l'efficace du désir, comme dirait Malebranche, du pouvoir qu'il a de mouvoir quelques parties du corps, *many parts of the body;* ce qui est la théorie même de Locke, théorie qui détruit la volonté en la mettant dans une puissance étrangère qui ne dépend pas toujours de nous, de telle sorte que, sans nerfs et sans muscles, il n'y aurait pas de volonté [1].

Dans une pareille théorie, que devient la liberté? ce qu'elle devient chez Locke. Chose admirable! dans le dernier ouvrage d'Hutcheson, dans son *Système de philosophie morale* qui forme 2 volumes in-quarto, je ne trouve pas un seul chapitre, ni même un seul paragraphe sur la liberté de la volonté. Je doute même que cette

1. T. III, p. 72.

expression se rencontre quelque part. Je la cherche aussi vainement dans le *Manuel de philosophie morale*. Il y a les meilleures maximes sur le gouvernement suprême de l'âme, attribué à la raison et à la vertu, mais à peu près rien sur la force intérieure qui seule peut établir en nous le gouvernement de la vertu et de la raison.

Hutcheson met en balance les deux opinions contraires, l'une qui soutient qu'un jugement de la raison ou entendement étant donné, la volonté suit nécessairement, puisqu'elle n'est que le dernier jugement pratique de l'entendement; l'autre qui attribue à la volonté le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de faire ceci ou de faire cela. Entre ces deux opinions, Hutcheson hésite. C'est un problème qu'il renvoie aux métaphysiciens. Il faut avouer cependant qu'il penche du bon côté. « En général, dit-il, il semble qu'on attribue improprement un pouvoir quelconque à l'entendement, dont la seule fonction est d'apercevoir la vérité; tandis que vouloir, ordonner, commander, appartient à la volonté. » Et il est bien sûr que vouloir appartient à la volonté; mais cela ne dit point si ce vouloir, si cette volonté possède une énergie qui lui soit propre, et dont elle dispose; en un mot, si elle est libre. Il faut convenir que tout ce passage est de la dernière incertitude [1].

1. C. 2, § 1. « Hærent in hac parte peripatetici quidam negantes voluntatem necessario sequi, vel ultimum intellectus judicium practicum, licet plerumque sequatur. Vim sui impellendi flecte dique voluntati tribuunt, quæ, positis his omnibus prærequisitis quæ dicuntur, agere potest vel non agere, (addunt quidam etiam) hoc agere vel huic contrarium. Hæc metaphysicis permittimus dijudicanda. In universum vero videtur potestatem aliquam vel imperium improprie admodum tribui posse intellectui, cujus quippe munus solum est verum cernere, velle autem, jubere aut imperare voluntatis. »

Puisque Hutcheson nous renvoie à la métaphysique pour y trouver la solution du problème de la liberté, ayons recours à l'*Esquisse de métaphysique*. Mais qu'y rencontrons-nous? Le problème plus ou moins bien posé, mais sans aucune solution arrêtée. Il y a deux passages de l'*Esquisse* sur la liberté. L'un est dans l'*Ontologie*, à l'article des *causes rationnelles*, *nécessaires et contingentes*, P. I, chap. 1. « La question de la liberté est difficile, dit Hutcheson ; *de Libertate ardua est quæstio.* » Il expose et développe l'opinion des stoïciens qui nient la liberté ; il rappelle aussi l'opinion contraire en peu de mots et sans décider. L'autre passage est au chapitre même de la volonté, P. II, chap. 2, § 3 : *In quo sita sit libertas.* Nouvelle exposition détaillée de l'opinion stoïque, puis de l'opinion opposée à laquelle l'auteur paraît incliner, avec cette conclusion : « Mais laissons cette question tant tourmentée qui a partagé les hommes les plus savants et les plus pieux [1]. »

Pour absoudre Hutcheson, il faut se rappeler que c'est déjà beaucoup d'être incertain sur la liberté humaine, quand on fonde la volonté sur le désir ; et il ne faut pas oublier que cette déplorable confusion de la volonté et du désir est au XVIIe siècle dans toutes les écoles et dans tous les systèmes, dans Malebranche [2] comme dans Spinoza, dans Jonathan Edwards comme dans Hobbes ; qu'au XVIIIe siècle elle est à la fois dans Condillac et dans Kant ; que tout la favorisait ; en philosophie, une psychologie encore superficielle ; dans la théologie chrétienne,

1. « Huic quæstioni vexatissimæ quæ doctorum et piorum ingenia semper torserat,..... diutius non immoramur. »

2. Voyez les *Fragments de philosophie cartésienne*, *passim*.

la domination de l'esprit de saint Augustin ; sur le continent Luther, Calvin, Port-Royal et l'Oratoire ; en Angleterre et en Écosse, des sectes puissantes, le puritanisme exalté et la modération arminienne. Hutcheson trouve dans la théologie de son temps et de son parti et dans la philosophie régnante le motif et l'excuse de ses incertitudes. Mais peu à peu le temps viendra où une psychologie plus assurée élèvera la foi à la liberté humaine au-dessus de tous les systèmes théologiques et philosophiques, et l'établira comme une vérité de fait invincible au raisonnement, égale ou supérieure en évidence à toute vérité quelle qu'elle soit, puisqu'elle repose sur le dernier fondement de toute évidence, l'autorité de la conscience.

A mesure qu'on avance dans la Métaphysique d'Hutcheson, on y rencontre à chaque pas les traces de la philosophie de Locke avec d'éclatants démentis donnés à cette même philosophie.

Locke traite l'idée de substance de chimère[1]; il répète sans cesse que toute substance nous est inconnue ; et, au premier coup d'œil, ce principe se présente d'assez bonne grâce. En même temps qu'il s'appuie sur le juste sentiment de notre faiblesse, il flatte notre légèreté et notre paresse ; mais ses conséquences presque immédiates en découvrent le danger. Si toute substance est une chimère, si la nature de toutes choses échappe invinciblement à notre connaissance, il s'ensuit qu'il ne faut pas chercher quelle est la nature des objets extérieurs, si elle consiste dans l'étendue ou dans le mouvement, ou

1. Liv Ier, ch. III, § 18 ; liv. II, ch. XIII, § 19 ; *ibid.*, ch. XXIII, § 4. Voyez 2e série, t. III, leç. XVIII.

dans l'un et dans l'autre. Cela paraît encore acceptable; mais voici une autre conséquence qui est tout aussi nécessaire, et qui commence à rendre son principe fort suspect. La nature de l'âme nous est impénétrable comme celle de toute substance; donc nous ne pouvons savoir si elle est matérielle ou spirituelle. De là le doute célèbre de Locke [1]. Hutcheson admet le principe de ce doute, et il tente d'échapper au doute lui-même. Il déclare avec Locke que la nature intime de toute substance nous est inconnue [2]. Dans ce cas, tout le chapitre 3 de la Métaphysique d'Hutcheson : si l'âme est une substance différente du corps, devrait être retranché ou aboutir au doute de Locke. J'insiste sur ce point par deux motifs; d'abord, parce que les successeurs d'Hutcheson, même les meilleurs et les plus récents [3], ont cru montrer une grande sagesse en se défendant de prétendre à la connaissance des substances, ensuite parce que cette sagesse apparente est radicalement contraire au sens commun.

Il y a ici deux écueils contraires à éviter, une fausse ontologie et le scepticisme. Il y a des philosophes au delà du Rhin qui, prenant en dédain la philosophie écossaise comme la philosophie française, et pour paraître très-profonds, ne se contentent pas des qualités et des phénomènes et aspirent à la substance pure, à l'être en

1. T. III, 1re leç., p. 69, et 2e série, t. III, leç. xxv.

2. « Substantiarum omnium naturæ intimæ nos latent..... intimas rerum naturas cernere non possumus. »

3. C'est à regret, par exemple, que je trouve dans la préface du t. Ier de la *Philosophie de l'esprit humain*, de M. D. Stewart, traduction de M. Prevost, p. 7, sous l'apparence de la circonspection et d'une sage méthode, le principe téméraire de l'ignorance forcée de la nature de l'âme, et cette prétention que la connaissance des phénomènes n'est pas seulement la première, mais la seule connaissance légitime.

soi. Le problème ainsi posé est insoluble : la connaissance d'une telle substance est impossible, par cette raison très-simple qu'une telle substance n'existe pas. L'être en soi, *das Ding in sich*, que Kant recherche[1], lui échappe, sans que cela doive humilier Kant et la philosophie ; car il n'y a pas d'être en soi. L'esprit humain peut se former l'idée abstraite et générale de l'être ; mais cette idée n'a pas d'objet réel dans la nature. Tout être réel est tel ou tel[2] ; il est ceci ou cela. Il est déterminé s'il est réel, et être déterminé c'est posséder certaines manières d'être, passagères et accidentelles, ou constantes et essentielles. La connaissance de l'être en soi n'est donc pas seulement interdite à l'esprit humain, elle est contraire à la nature des choses. A l'autre extrémité de la métaphysique est une psychologie impuissante qui, par peur d'une ontologie creuse, se condamne à une ignorance volontaire. Nous ne pouvons, disent ces discrets philosophes[3], atteindre l'être en soi ; donc il ne nous est permis de connaître que des phénomènes et des qualités. Egale erreur, égale chimère. Il n'y a pas plus de qualités sans être que d'être sans qualités. Nul être n'est sans ses déterminations, et réciproquement ses déterminations ne sont pas sans lui. Considérer les déterminations de l'être indépendamment de l'être qui les possède, ce n'est plus observer, c'est abstraire, c'est faire une abstraction tout aussi extrava-

1. T. V, leç. ve, p. 99, et leç. vie, p. 215.
2. Voyez *passim*, dans tous nos écrits; particulièrement, t. II, leçon sur le mysticisme, p. 114; t. III, leçon sur Condillac, p. 127, etc.
3. Voyez T. Ier, cours de 1816, leç. xvie, p. 158, et T. IIIe, leç. IIIe, p. 128, etc.

gante que l'abstraction de l'être considéré indépendamment de ses qualités. On peut donc sortir du sens commun de cette manière aussi bien que de l'autre; et quand on dit que nous ne pouvons connaître les substances, on est tout aussi près de l'erreur que quand on aspire à connaître les substances pures. Toute vaine humilité à part, nous pouvons connaître et nous connaissons assez bien les substances. Cette connaissance est plus ou moins étendue, plus ou moins profonde, mais elle n'est pas nulle, et c'est là le point de la question. Donnez-moi tel être qu'il vous plaira : je prétends qu'il est de telle ou telle manière. Ce n'est pas là une affirmation bien téméraire. Eh bien, elle renferme déjà, si on veut parler le langage de la métaphysique, l'affirmation de l'être et l'affirmation de ses attributs, accidentels ou permanents. Qu'est-ce, je vous prie, que connaître une substance, sinon savoir qu'elle est et qu'elle est de telle ou telle manière? Or, ces deux choses, je les sais. Assurément un être peut avoir d'autres qualités que celles que nous connaissons. Notre connaissance des êtres peut et doit toujours s'étendre. Mais il ne faut pas confondre la recherche très-légitime de leurs qualités cachées avec la recherche ridicule et contradictoire de leur nature, considérée à part de leurs qualités. Leurs qualités, leurs attributs contiennent leur nature et nous la révèlent. De là cette solide maxime : tels attributs, bien entendu tels attributs constants et permanents, telle nature, telle substance. Quoi qu'en dise Locke, si les objets extérieurs ont pour attributs l'étendue, la forme, la divisibilité, ces attributs bien constatés conduisent invinciblement à la connaissance certaine d'une substance étendue et divisible, c'est-à-dire, d'un seul mot, maté-

différentes démontrent des substances différentes[1]. »

Application de ce principe : Développement de la différence des qualités du corps et de l'âme[2].

Argument cartésien adopté sans réserve ou invocation de la conscience : « L'âme se connaît elle-même par le témoignage naturel du sens intime, comme différente de toute étendue, et même de celle qu'elle appelle son corps[3]. »

Argument socratique ou platonicien : « S'il y a des idées et des sentiments en nous qui, bien qu'étant des phénomènes intellectuels, se rapportent aux objets extérieurs, changeant avec eux et placés manifestement sous leur influence, il y a aussi des idées qui ne se seraient peut-être jamais développées sans un exercice quelconque des sens, mais qui ne se rapportent à aucun objet extérieur, idées qui n'ont rien à voir avec celles de l'espace, de l'étendue, du mouvement, et qui ne peuvent appartenir qu'à une nature tout autrement élevée dans l'ordre des êtres que les objets extérieurs : ces idées sont celles de l'intelligence, de la connaissance, de la science, du raisonnement, de l'amour, de la foi, de la vertu. »

Argument de l'unité et de la simplicité du moi opposé à la multiplicité de tout corps considéré comme agrégat[4].

Argument tiré de la force propre de l'âme opposée à l'inertie naturelle du corps. Remarquez qu'au chapitre de

1. « Affectiones quædam contrariæ ostendunt ipsas res esse diversas. »

2. « Magna utriusque rei affectionum disparitas. »

3. « Ipsa porro mens, duce natura, sui videtur habere conscientiam ab extenso omni, imo, ab ipso corpore quod suum appellat distincti. »

4. « Res cogitans est unum quoddam et simplex, corpus plurium rerum aggregatum » ; avec cette conclusion : « merito colligimus rem cogitantem esse substantiam simplicem ab omni materia diversam. »

la volonté, Hutcheson, embarrassé par son système de la génération de la volonté par le désir, chancelait, et très-naturellement, sur la liberté. Ici, n'ayant plus de système à défendre, il attribue au nom de la conscience une activité libre à l'âme. « Elle ne possède pas seulement, dit-il, la faculté de juger et de désirer, qui sont déjà des actions, *quæ sunt veræ actiones;* mais elle a la puissance de diriger son attention, à son gré, *pro arbitrio suo.* » C'est bien là la liberté; mais par un reste d'incertitude qui ne l'abandonne jamais entièrement, Hutcheson ne pronouce pas même ici le nom de liberté.

De la simplicité de l'âme Hutcheson conclut qu'elle ne se forme pas comme le corps, par voie de composition, et ne périt pas non plus par voie de dissolution. La dissolution du corps n'entraîne pas, au moins nécessairement, la cessation d'être d'une substance entièrement différente du corps. L'âme peut donc ne point périr à la mort du corps; mais lui survivra-t-elle et conservera-t-elle une vie quelconque? c'est, dit Hutcheson, une question plus ardue[1]. Il la résout par l'espérance.

C'est là l'esprit de l'école écossaise; et ce chapitre de l'*Esquisse de métaphysique* devance celui de l'*Esquisse de philosophie morale* de M. Dugald Stewart sur le même sujet. Le fondateur de l'école et son dernier représentant se rencontrent dans les mêmes motifs d'espérer et de croire.

1° Nous ne voyons nul être absolument anéanti.

1. « Ex hac animæ simplicitate eruitur illa quæ dicitur physica ipsius immortalitas, cum corporis dissolutionem neutiquam necessario sequatur rei plane diversæ interitus; an autem manebunt mentes humanæ et vivent post corporis interitum, altioris est indaginis. »

2° Le raisonnement ne peut prouver que l'âme doit subir la loi du corps, puisqu'elle en est différente.

3° Le désir universel de l'immortalité.

4° La justice et la bonté de Dieu qui exige une autre distribution du bonheur et du malheur, celle d'ici-bas n'étant pas toujours conforme à ce qu'elle doit être sous un gouvernement juste et saint.

5° L'idée et le besoin d'une perfection sans bornes, qui doivent avoir leur satisfaction et qui ne la trouvent pas en ce monde, où sont tant d'imperfections, au moins apparentes, physiques et morales.

6° La choquante contradiction que contiendrait la vertu tendant sans cesse à la perfection, s'élevant au-dessus des choses passagères et périssables, songeant au genre humain plutôt qu'à soi, agrandissant par de continuels efforts sa justice et sa bienveillance, se pénétrant de plus en plus de l'idée d'un gouvernement moral de ce monde, de la pensée d'un Dieu juste et saint, tandis qu'après la mort tout devrait finir pour elle. « Il n'est pas croyable, dit en finissant Hutcheson, que Dieu, qui par tant de côtés s'est montré si prévoyant et si bon, ait donné aux âmes les meilleures, et leur ait recommandé comme leur ressort le plus puissant, cet ardent désir de la perfection et de l'immortalité, pour le laisser dépourvu de satisfaction[1] ».

La troisième partie de la Métaphysique est consacrée à Dieu. Hutcheson salue la théologie naturelle comme la partie la plus féconde et la plus riche de la philosophie : il la peint renfermant ce que les plus grands esprits ont pu trouver sur Dieu par la seule force de la raison hu-

1. Sur l'espoir d'une meilleure vie, voyez t. II, leç. XXIII, p. 356.

maine, fournissant à la vertu ses plus solides motifs et ses plus magnifiques espérances, et posant les fondements assurés de la magnanimité, de la constance et de la tranquillité de l'âme[1]. Toutefois on retrouve en cet écrit de 1742 le même esprit qui, en 1717, selon M. Leechmann, suggérait à Hutcheson des doutes sur la solidité de l'argument *a priori* de l'existence de Dieu. Ici ce n'est pas à Clarke, c'est à Descartes qu'il s'en prend. Comme Locke, il repousse la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu par son idée, et n'admet d'autre preuve légitime que l'induction tirée de la connaissance de l'homme et du monde. Assurément cette dernière preuve est très-bonne, mais la première est bonne aussi. Elles partent l'une et l'autre de points de vue différents, mais qui sont loin de s'exclure; elles conviennent à des esprits divers, celle-ci au plus grand nombre, à tous ceux qui ont des yeux pour voir le ciel, celle-là aux hommes réfléchis qui peuvent se rendre compte de leurs idées. Cette diversité de preuves également solides est un bienfait, et en quelque sorte une preuve de plus d'une divine Providence. Applaudissons donc à cette diversité au lieu de la vouloir effacer par esprit de système. Il est pénible de voir Hutcheson, avec une légèreté qui rappelle celle de Locke, traiter superbement la démonstration cartésienne : « Je ne m'en

1. « Quamquam omnis philosophia jucunda sit et frugifera, ejus tamen nulla pars feracior est et uberior illa quæ Dei cognitionem continet, quæque dicitur theologia naturalis; exhibens scilicet ea quæ acute inventa fuere aut accurate disputata a philosophis, solis humanæ rationis viribus subnixis..... Etenim ipsa, imperfecta licet, rerum præstantissimarum cognitio non solum jucunda est et viro digna, verum etiam summa præbet ad omnem virtutem, ad omnia honesta vitæ consilia invitamenta; et firma simul jacit veræ magnanimitatis, constantiæ et tranquillitatis fundamenta. »

sers pas, dit-il, parce qu'elle est manifestement fausse[1]. Puis il l'expose, la réduit en forme et l'attaque dans tou tes ses parties. Suivons-le dans cet examen, et voyons : le fondateur de l'école écossaise a si facilement raison d fondateur de l'école française, du père de la philosophi moderne.

Voici l'argument cartésien réduit en syllogisme pa Hutcheson : Il ne peut pas y avoir moins dans la caus que dans l'effet, dans la cause productrice d'une idé que dans cette idée même. Or, nous avons l'idée d'u être infiniment parfait; donc cet être infiniment parfai existe.

Hutcheson trouve que les deux prémisses de ce syllogisme sont au moins ambiguës. Mais d'abord ce ne peut être la majeure : il est manifeste qu'il n'y a pas moins dans la cause que dans l'effet; c'est en vertu de ce principe que Dieu est supérieur au monde et que l'âme est supérieure à tous ses actes. Quant à la mineure, il est vrai qu'elle demande à être comprise. Nous avons l'idée de l'être infiniment parfait, reste à savoir comment nous l'obtenons. Ici Hutcheson se trompe en suivant Locke. Celui-ci a confondu l'idée de l'infini avec celle de l'indéfini, laquelle n'est, après tout, que celle du fini multipliée par l'imagination; ainsi Hutcheson prétend que l'idée d'un être infiniment parfait se réduit à celle de nos propres qualités épurées et amplifiées[2]. C'est anéantir

1. « Argumentis cartesianis non utor, quippe manifesta fallacia laborantibus. »

2. « Ideas obscuras et inadæquatas virtutum suis longe præstantiorum sibi ipsi fingunt homines : neque quisquam pleniorem aut clariorem habet entis summi ideam quam ipse suarum virtutum ideas amplificando et a vitiis purgando sibi effinxit. »

l'idée même de la perfection comme Locke a anéanti celle de l'infini. Du moins Locke est-il conséquent : il rejette le temps infini et l'espace infini[1], tandis que nous verrons l'école écossaise, dans ses deux derniers représentants, Reid et M. Dugald Stewart, admettre cette double infinitude. L'idée de l'infini, qui enveloppe celle de perfection, n'est pas une chimère : ce n'est pas seulement une idée négative, c'est une idée très-positive. Ce n'est pas non plus une idée qui vienne si tard qu'on le dit dans l'intelligence, à la suite de mille autres idées : non ; c'est une idée première, contemporaine de celle du fini et de l'imparfait. Nous ne la formons point par voie de comparaison, d'abstraction ou d'association ; elle s'élève d'abord tout entière ou elle n'y arrive jamais. Notre esprit la produit en ce sens qu'il la conçoit : elle est en lui comme l'idée de couleur y est. Il rapporte cette idée de couleur à quelque chose d'extérieur comme à sa cause ; il sent qu'il ne l'a pas faite, car il ne peut la chasser ni la changer ; donc cette idée, outre qu'elle a un sujet, qui est nous-mêmes, a sa cause productrice hors de nous : puisque cette idée existe en nous à sa manière, il est absurde que sa cause extérieure n'existe pas aussi, et n'ait pas autant et plus de réalité que son effet. De même l'idée de l'infini est en nous ; nous ne pouvons l'effacer ni la changer, elle n'est donc pas notre ouvrage : il faut bien cependant qu'elle ait sa cause, et cette cause ne peut pas ne pas avoir autant et plus de réalité que son effet ; donc la seule idée d'un être infiniment parfait est une démonstration invincible de l'existence réelle de cet être.

1. Voyez t. III, leç. 1re sur Locke, p. 58 ; et 2e série, t. III, leç XVIII.

Hutcheson a pris tout de travers la mineure cartésienn « Descartes, dit-il[1], en prétendant que l'existence néce saire est renfermée dans l'idée de l'être infiniment pa fait, ne prouve rien, sinon que, s'il y a un être infinime parfait, cet être existe nécessairement et ne dépend pa de la volonté d'un autre. » C'est équivoquer sur le m de nécessaire. Descartes n'a point voulu parler de l'exi tence nécessaire de Dieu comme être absolument in dépendant; ce n'était pas là la question : il parle d cette simple nécessité logique, à savoir, que l'idée d'u être infiniment parfait implique nécessairement l'existence réelle de cet être; et je maintiens qu'en effet nu logicien ne peut contester la nécessité de cette conclusion

Hutcheson ne voit dans les diverses propositions don se compose le syllogisme cartésien que des proposition abstraites. Oui et non.

Ces propositions sont, il est vrai, des propositions abstraites dans la forme sous laquelle les présente Hutcheson ; mais, si l'on veut bien lire attentivement les *Méditations*, on verra que pour Descartes ce ne sont pas des propositions abstraites et générales, mais des propositions particulières qui expriment des faits intellectuels exposés, comme doivent l'être des faits, sans aucun appareil logique, puisque la logique n'est reçue ni à contester des faits ni à les défendre. Dans les *Méditations*, Descartes ne représente pas un homme d'école, mais un homme naturel, parvenant à toutes les grandes vérités de l'ordre naturel, à l'aide de ses facultés, qui se développent

1 « Quicumque propositionum abstractarum naturam perspexerit, cernet hinc tantum colligendum, quod si modo ulla sit natura perfectissima, eam necessario esse neque ab alterius voluntate pendere. »

successivement. Cet homme pense : dès là qu'il pense, il juge qu'il existe. Il n'y a point là de raisonnement, de syllogisme : il y a une intuition directe de l'esprit, un exercice spontané et immédiat de notre pouvoir de juger et de connaître[1]. Dès que cet homme sait qu'il existe, dès qu'il se connaît, il se trouve un être imparfait, limité, fini ; et en même temps qu'il sent ses imperfections et ses bornes, il conçoit un être infini et parfait. Il ne s'agit pas plus ici d'un être infini abstrait que d'un être fini abstrait. Nous ne sommes pas encore dans l'abstraction et dans la logique ; nous sommes dans la réalité et dans la psychologie. Rien n'est général, tout est particulier : c'est un être particulier qui se sent imparfait et fini, et qui part de là pour concevoir un être tout aussi réel que lui-même, mais infini et parfait. Plus tard, voyant sa psychologie méconnue, attaqué par la logique de l'école sensualiste, ici par celui qu'on pourrait appeler le Locke français, Gassendi ; là, par un compatriote de Locke, dont Locke ne se doute pas qu'il est le disciple, Hobbes ; Descartes, étonné et irrité, se défend tantôt bien et tantôt mal. Quelquefois il renvoie à leurs auteurs leurs prémisses abstraites[2], et demeure sur le solide terrain des faits de conscience. Quelquefois aussi, pour battre ses adversaires avec leurs propres armes, il met ou laisse mettre en syllogismes ses faits de conscience, et défend ces syllogismes au pied de la logique ordinaire. La vérité est que ce ne sont point là des questions de logique, mais de psychologie. L'honneur de l'école écossaise est d'être

1. J'ai prouvé que *je pense, donc je suis* n'est pas un syllogisme, t. I[er], leç. VI[e], p. 27-33 ; et t. V, leç. VI[e], p. 215-217.
2. *Ibid.*

une école psychologique; son tort, surtout en 1742, est de n'avoir point eu une psychologie assez profonde pour atteindre à celle de Descartes, et entrer ainsi par la porte légitime dans la grande métaphysique et dans la vraie ontologie.

Attentifs à nous préserver de tout esprit de système, et toujours guidés par le sens commun, qui accepte tout ce qui est vrai et ne rejette que ce qui est faux, après avoir soutenu la démonstration cartésienne, nous recevons très-volontiers la preuve *a posteriori* si chère à Locke, que Hutcheson reprend en sous-œuvre et développe avec complaisance. Cette preuve est, à nos yeux, et très-solide et très-lumineuse; nous ferons remarquer seulement qu'elle repose, en dernière analyse, sur le principe de causalité, et sur la loi qui fait précisément la majeure de l'argument cartésien, à savoir, qu'il doit y avoir au moins dans la cause tout ce qui paraît dans l'effet. Or, Hutcheson, pas plus que Locke[1], ne discerne le principe de causalité, ce principe que ses successeurs, et singulièrement Reid, doivent un jour mettre en lumière et maintenir avec tant de force contre les attaques de Hume. Hutcheson fait comme Locke, il le remarque à peine. Et pourtant, ôtez ce principe, toute l'intelligence qui brille dans le monde et dans l'homme ne nous fait pas sortir de l'enceinte de l'humanité et du monde. La théodicée est fondée sur le principe de causalité; ce principe ne vient des sens par aucune abstraction et généralisation, car il est universel et nécessaire; c'est un principe rationel *a priori*, et qui fait toute la force de ces mêmes preuves empiriques auxquelles Hutcheson prête une va-

1. Voyez t. III, p. 66, et 2e série, t. III, leç. XXV.

leur exclusive[1]. Ainsi sans le principe de causalité et la loi qui y est attachée, même au sein de ce magnifique univers, il n'y a pas de Dieu pour l'homme. Il y a plus, avec le principe de causalité tout seul, vous aurez un Dieu, il est vrai, mais un Dieu qui sera égal ou supérieur à ce qu'il a fait, un Dieu dont l'intelligence, la force, la bonté surpasseront, jusqu'à un certain point, la bonté, la force et l'intelligence manifestées dans l'univers : vous n'aurez pas un Dieu qui soit vraiment parfait, et possède en un degré infini toutes les qualités de son ouvrage. En effet, l'homme et le monde trahissent une puissance, une intelligence, et même une bonté très-grandes, mais qui ne sont ni parfaites ni infinies. C'est pourtant cette notion de perfection infinie attribuée à la cause du monde et de l'homme qui constitue la vraie et entière idée de Dieu. Hutcheson définit Dieu : « Un être fort supérieur à l'homme, gouvernant l'univers par sa raison et sa sagesse[2]. » Cette définition est défectueuse. Dieu n'est pas seulement de beaucoup supérieur à l'homme et au monde, il leur est supérieur infiniment, de toute la différence qui sépare le fini de l'infini, le contingent du nécessaire, le relatif de l'absolu. On peut dire à la fois[3] qu'il y a une ressemblance intime entre Dieu et le monde, puisque l'effet ne peut pas ne pas exprimer sa cause en un certain degré, et qu'il y a entre le monde et Dieu un abîme, l'abîme qui sépare l'infini de tout ce qui n'est pas préci-

1. *Ibid.*

2. Pars III, cap. I. « Ut autem constet quæ vis huic nomini subsit, Deum primo dicimus naturam quamdam humano genere multo superiorem, mundum hunc universum ratione et concilio moderantem. »

3. Sur cette ressemblance et cette différence, voyez nos écrits, *passim*, et particulièrement t. II, leç. XXIV, p. 592.

sément lui. Si donc le principe de causalité commence la théodicée, l'idée seule de l'infini l'achève. Or, Locke et Hutcheson emploient le principe de causalité sans en avoir le droit, et détruisent l'idée de l'infini en la confondant avec celle de l'indéfini.

Les deux démonstrations de l'existence de Dieu, *a priori* et *a posteriori*, loin de s'exclure, se soutiennent réciproquement. Supprimez le spectacle admirable du monde et de l'âme, jamais la raison n'en rechercherait la cause. D'un autre côté, supprimez les idées de causalité, d'absolue perfection et d'infinitude, quelle portée reste à la sensibilité et à la conscience? Quelle vertu peuvent avoir, pour nous révéler un Dieu parfait, l'homme et le monde, où tout est mêlé, tout est imparfait, où l'ombre est à côté de la lumière, tant de misères à côté de tant de grandeurs? Il faut donc unir la raison et l'expérience, l'esprit et les sens, pour compléter et fortifier leurs témoignages l'un par l'autre, et, sur ce double fondement, nous élever à la meilleure connaissance de Dieu.

Hutcheson consacre plusieurs chapitres à l'exposition de tous les attributs de Dieu. Je trouve qu'il les déduit les uns des autres un peu géométriquement, comme l'avait fait Clarke lui-même, et comme, en général, le font trop les métaphysiciens. Il eût été plus vrai et plus lumineux si, substituant une induction sublime et sûre à l'aveugle déduction [1], il se fût contenté de tirer les attributs de l'auteur du monde et de l'homme des attributs essentiels et certains de l'homme et du monde, en y

1. *Passim*, et surtout t. III, p. 347 et p. 390, etc.

ajoutant la perfection et l'infinitude. Il est fâcheux de réunir en soi les défauts contraires de deux méthodes opposées, de la théodicée rationnelleet de la théodicée expérimentale, de la hardiesse scholastique et de la timidité moderne : il fallait au moins choisir.

Il m'est impossible aussi de ne pas admirer comment Hutcheson, après avoir déclaré la nature des êtres et des substances inaccessible à notre esprit, entre résolument dans la nature de Dieu, et, à l'endroit de cet être, de cette substance qui n'est pas, ce semble, la plus facile de toutes à connaître, arrive à une connaissance intime et profonde qui aurait dû étonner un peu l'humilité de sa philosophie. En principe, Hutcheson déclare que nous ne pouvons pénétrer la nature des choses; et dans le particulier, dans l'application, il traite avec tant de détail des attributs, des vertus et des opérations de Dieu, qu'en vérité on se demande ce qu'après cela il reste de Dieu qui lui demeure inaccessible. Je relève cette contradiction dans Hutcheson, parce qu'elle a passé dans l'école écossaise. Au fond, cette école est dogmatique comme le sens commun et l'humanité, mais souvent elle met en avant sur les limites de la connaissance humaine des maximes d'une telle timidité que, si elle les suivait fidèlement, elle ne serait qu'une école empirique, condamnée au scepticisme sur tous les grands objets de la pensée.

Hutcheson fait un dénombrement très-considérable des attributs de Dieu, indépendance et nécessité, unité, immatérialité, simplicité, immutabilité, immensité, éternité, infinité même, plus ou moins bien entendue, omniscience, omnipotence, etc. Mais savez-vous par où finit cette liste fort longue? par cet attribut,

médiocrement en harmonie avec tout ce qui précè l'incompréhensibilité.

D'après Hutcheson nous savons certainement que D existe; et même nous connaissons si bien ses attrib propres et naturels que nous les déduisons les uns autres comme des équations algébriques [1]. Comm donc se fait-il maintenant qu'il nous soit incompréhe sible? C'est, dit Hutcheson, qu'il est infini. Je répon que, pour Hutcheson, comme pour Locke, l'infini doit être qu'une augmentation des qualités du fin dans ce cas il ne serait que le fini ; il ne serait donc p incompréhensible. Mais Hutcheson a plus raison qu ne devrait. Oui, Dieu est vraiment infini, et par là en ef l'incompréhensibilité lui appartient; mais il faut bi entendre dans quel sens et dans quelle mesure. Diso d'abord que Dieu n'est point absolument incompréhe sible, par cette raison manifeste qu'étant la cause cet univers il y passe et s'y réfléchit, comme la cau dans l'effet : par là, nous le connaissons. « Les cieux r content sa gloire [2], » et, « depuis la création [3], ses vert invisibles sont rendues visibles dans ses ouvrages ; » puissance, dans les milliers de mondes semés dans l déserts animés de l'espace; son intelligence, dans leu lois harmonieuses; enfin ce qu'il y a en lui de pl auguste, dans les sentiments de vertu, de sainteté d'amour que contient le cœur de l'homme. Et il fa bien que Dieu ne nous soit point incompréhensible puisque toutes les nations s'entretiennent de Dieu depui

1. P. III, c. 2. De virtutibus Dei naturalibus.
2. Le Psalmiste.
3. Saint Paul.

le premier jour de la vie intellectuelle de l'humanité. Dieu donc, comme cause de l'univers, s'y révèle pour nous ; mais Dieu n'est pas seulement la cause de l'univers, il en est la cause parfaite et infinie, possédant en soi, non pas une perfection relative qui n'est qu'un degré d'imperfection, mais une perfection absolue, une infinitude qui n'est pas seulement le fini multiplié par lui-même en des proportions que l'esprit humain peut toujours accroître, mais une infinitude vraie, c'est-à-dire l'absolue négation de toutes bornes dans toutes les puissances de son être. Dès lors, il répugne qu'un effet indéfini exprime adéquatement [1] une cause infinie ; il répugne donc que nous puissions connaître absolument Dieu par le monde et par l'homme, car Dieu n'y est pas tout entier. Songez-y : pour comprendre absolument l'infini, il faut le comprendre infiniment, et cela nous est interdit. Dieu, tout en se manifestant, retient quelque chose en soi que nulle chose finie ne peut absolument manifester, ni par conséquent nous permettre de comprendre absolument. Il reste donc en Dieu, malgré l'univers et l'homme, quelque chose d'inconnu, d'impénétrable, d'incompréhensible. Par de là les incommensurables espaces de l'univers, et sous toutes les profondeurs de l'âme humaine, Dieu nous échappe dans cette infinitude inépuisable d'où sa puissance infinie peut tirer sans fin de nouveaux mondes, de nouveaux êtres, de nouvelles manifestations qui ne l'épuiseraient pas plus que toutes les autres. Dieu nous est par là incompréhensible ; mais cette incompréhensibilité même, nous en avons une idée nette et précise, car nous avons l'idée la plus précise de l'infini-

1. *Passim*, et surtout t. II, p. 595.

tude. Et cette idée n'est pas en nous un raffineme
métaphysique ; c'est une conception simple et p
mitive qui nous éclaire dès notre entrée en ce mond
lumineuse et obscure tout ensemble, expliquant to
et n'étant expliquée par rien, parce qu'elle nous po
d'abord au faîte et à la limite de toute explicatio
Quelque chose d'inexplicable à la pensée, voilà
tend la pensée elle-même : l'être infini, voilà le pri
cipe nécessaire de tous les êtres relatifs et finis. La ra
son n'explique pas l'inexplicable, elle le conçoit. El
ne peut comprendre d'une manière absolue l'infinitud
mais elle la comprend en quelque degré dans ses man
festations indéfinies qui la découvrent et qui la voilent ;
de plus, comme on l'a dit, elle la comprend en tant qu'i
compréhensible. C'est donc une égale erreur de déclar
Dieu absolument compréhensible et absolument incom
préhensible. Il est l'un et l'autre, invisible et présent
répandu et retiré en lui-même, dans le monde et ho
du monde, si familier et si intime à ses créatures qu'o
le voit en ouvrant les yeux, qu'on le sent en sentant battr
son cœur, et en même temps inaccessible dans son impé
nétrable majesté, mêlé à tout et séparé de tout, se mani
festant dans la vie universelle et y trahissant à pein
une ombre éphémère de son essence éternelle, se commu
niquant sans cesse et demeurant incommunicable, à la foi
le Dieu vivant et le Dieu caché, *Deus vivus et Deu
absconditus* [1].

1. Otez l'un ou l'autre des deux termes de cette antithèse ou plutôt d
cette harmonie, et vous avez le Dieu-Univers du panthéisme ou le Dieu mor
de la scholastique. Voyez t. II, p. 588-594, et les dernières pages d
l'avant-propos de notre écrit *Des Pensées de Pascal*.

Excusez ces longueurs, mais elles ne sont point déplacées. Il fallait, dès l'abord, vous montrer dans la métaphysique d'Hutcheson le germe des qualités et des défauts de la métaphysique écossaise. Les fondateurs de dynasties ont un droit particulier à l'attention de l'histoire, parce que l'histoire aperçoit d'avance en eux tout l'avenir de leurs successeurs.

Jusqu'ici le mérite personnel d'Hutcheson paraît à peine ; on n'aperçoit guère en lui qu'un disciple intelligent et modéré de Locke. Dans la prochaine leçon, je vous le montrerai rompant avec le système de Locke, mais s'efforçant de s'y rattacher encore alors même qu'il l'abandonne, et en quelque sorte original malgré lui. Mais les principes se jouent des intentions. Dès qu'on introduit un principe nouveau dans un système, on a beau vouloir respecter ce système, si le principe a de la vérité et de la force, peu à peu il croît et se développe, il brise le système dont il sort, et avec le temps il fonde à son tour un système nouveau.

XIIIe LEÇON.

HUTCHESON. ESTHÉTIQUE.

Retour sur la psychologie d'Hutcheson : il admet le principe de Locke que toutes les idées viennent des sens. — La conscience appelée sens intérieur. — Des sens directs et des sens réfléchis. — Du sens du beau. — Exposition de la théorie d'Hutcheson sur les trois points suivants : 1° Caractères de l'idée du beau ; 2° origine de l'idée du beau ; 3° éléments constitutifs de la beauté. — Examen de cette

théorie, particulièrement en ce qui regarde l'origine de l'idée du beau. Deux parties, une négative qui réfute fort bien la fausse origine de l'idée du beau, et une autre qui assigne à cette idée une origine, non pas fausse, mais inexacte et incomplète. — Du jugement et du sentiment dans la perception du beau. — Hutcheson n'a connu que le sentiment. Mérite et défaut de sa théorie.

Nous avons vu Hutcheson suivre la route ouverte par Locke, en chancelant plus d'une fois, ainsi que Locke lui-même, mais en échappant aux précipices dont cette route est semée. Aujourd'hui nous l'allons voir entrer peu à peu dans une autre voie et quitter Locke pour Schaftsbury.

Hutcheson, comme l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, borne la puissance de l'entendement à combiner ou à abstraire les idées simples et premières qu'il reçoit de la sensibilité, ici des sens physiques et extérieurs, là de ce sens interne appelé aussi conscience ou réflexion. Voilà le système. Sa portée est relative à son principe : toute connaissance qui, en dernière analyse, ne se résout point dans une ou plusieurs idées simples de sensation ou de réflexion est une chimère. Et la réflexion, la conscience, le sens interne n'est pas une source très-féconde d'idées; car le sens interne ne nous fait connaître que ce qui se passe en nous, c'est-à-dire l'action de nos facultés s'exerçant sur les idées simples et premières fournies par les sens extérieurs; de telle sorte qu'au fond les matériaux de toute connaissance sont les sensations proprement dites. Tant qu'on reste dans la logique et dans la métaphysique, ce système se soutient plus ou moins, grâce à de perpétuelles inconséquences et à la condition de mutiler et de diminuer les idées les plus

hautes de l'esprit humain, pour qu'elles puissent passer par la porte étroite de la sensation; par exemple, celle de cause dont Locke et Hutcheson ne disent pas un mot, celle de substance qu'ils déclarent impénétrable et réduisent à peu près à celle de phénomène, surtout l'idée d'infini qu'ils ramènent à une généralisation de l'idée du fini, laquelle nous est donnée par les sens. Mais il faut un regard exercé pour découvrir dans les régions de la métaphysique les germes des grandes erreurs qui, après s'y être formées en descendent peu à peu, se répandent dans les autres parties de la science, troublent et ravagent l'âme et la société. Il y a des idées qui, ayant un rapport plus direct à la vie pratique, l'élèvent ou l'abaissent visiblement, selon qu'elles-mêmes s'abaissent ou s'élèvent. Telles sont l'idée du beau et l'idée du bien. Si l'idée du beau dérive de la sensation, il est clair que l'idéal est une chimère, et que la mission de l'art se réduit à flatter les sens par des représentations qui leur agréent, comme le feraient les objets eux-mêmes. Si l'idée du bien nous vient des sens, le bien n'est que l'agréable ou l'utile, l'intérêt est la loi des actions humaines, et c'en est fait de la justice, de la charité, de la vertu. Ces conséquences directes et manifestes se retournent en quelque sorte contre leur principe. On avait bien pu sacrifier au système les vérités appelées métaphysiques; mais on consent moins aisément à lui livrer les vérités de l'art et celles de la morale. Les deux armes les plus puissantes du sens commun contre la fausse philosophie sont l'instinct du beau et celui de l'honnête. La révolte commence d'ordinaire par ces deux côtés, puis elle gagne et s'étend, et finit par attaquer le principe même, long-

temps tenu pour inviolable, que toutes nos idées nous viennent des sens. La philosophie écossaise aura conquis son indépendance, lorsqu'elle aura enfin renversé ce principe et l'aura remplacé par le principe contraire, que l'esprit humain a la vertu de produire des idées dont la sensation est l'occasion et non pas la source. C'est Reid qui proposera hautement, et établira dans le centre même et au foyer de toute philosophie, c'est-à dire dans la psychologie et dans la métaphysique, ce principe nouveau. Mais les révolutions philosophiques comme toutes les autres ne commencent pas par la fin, et Hutcheson n'a pas été Reid. Il ne se porte pas l'adversaire de Locke; loin de là, il ne lui résiste que sur deux points, l'idée du beau et l'idée du bien.

Nulle part Hutcheson ne révoque en doute le principe général que toute idée vient des sens; partout il le maintient, même alors qu'il s'en éloigne.

Remarquez ce qu'il fait pour la conscience. En réalité, quel rapport y a-t-il entre la sensation et la conscience? De quel droit donner le même nom à des choses dissemblables? Dans la sensation l'homme est passif; il est actif déjà dans la conscience, surtout dans cette conscience développée, appelée par Locke et Hutcheson lui-même la réflexion; car évidemment il n'y a pas de réflexion sans attention, sans un degré quelconque d'activité spontanée ou volontaire[1]. Les caractères des deux facultés diffèrent donc; leurs objets diffèrent tout autant. Ici, ce sont des objets étendus, figurés, toujours divisibles, c'est-à-dire matériels; là, des objets sans étendue et sans figure,

1. T. Ier, cours de 1816, leç. XXIIIe et XXIVe; Hist. du moi, p. 188.

et, dessous, un être identique à lui-même, simple et indivisible, c'est-à-dire spirituel; cet être c'est nous-mêmes, tandis que les objets de la sensation nous sont étrangers. Qu'y a-t-il donc de commun entre ces faits? Rien, il est vrai; mais que devient le système que toutes nos connaissances dérivent de la sensation, si on admet qu'il y a une différence radicale entre la sensibilité et la conscience, et si on donne à l'une et à l'autre des noms différents? Pour sauver le système, il faut s'empresser de faire comme la mauvaise physique, il faut négliger les différences, alors même qu'elles sont essentielles, et se prendre à des ressemblances purement verbales. Comme on connaît par les sens, de même on connaît par la conscience; donc la conscience est un sens. On réalise cette métaphore, et on donne le nom de sens à la conscience et à la réflexion. Ne reprochons pas trop à Hutcheson cette dénomination abusive : il lui était bien permis de l'employer sous le règne de la philosophie de Locke. Kant lui-même s'est servi de ce même terme, et, par là, comme Hutcheson, il a fait, sans s'en douter, une place immense à l'empirisme dans l'idéalisme apparent ou réel qu'il croyait fonder[1].

Les sens internes ou externes expliquent donc toute la connaissance humaine. Hutcheson en convient; mais il veut sauver l'idée du beau et l'idée du bien. Il le veut, mais, s'il est possible, sans compromettre le système. Là est le nœud de la difficulté; là aussi est l'artifice, l'invention propre d'Hutcheson. Pour comprendre la juste mesure de son originalité, comment il se sépare de Locke et en même temps lui reste fidèle, il faut se rendre

1. Voyez t. V, leç. Ire, p. 76.

compte d'une distinction qu'il a introduite dans la sensibilité, celle des sens directs et des sens réfléchis.

Les sens extérieurs nous fournissent immédiatement certaines données qui sont les idées mêmes de la sensation ; le sens intérieur ou la conscience nous fournit également certaines données immédiates qui sont les idées de nos opérations. En même temps que les sens atteignent directement leurs objets propres, à côté d'eux, dans l'ample sein de la sensibilité, sont d'autres sens, cachés mais réels, qui n'entrent pas d'abord en exercice, qui ne prennent jamais l'initiative, mais qui mêlent leur action à celle des autres sens et apportent leur part distincte et effective à la connaissance humaine. Ce sont des sens comme les premiers, leurs produits sont aussi des sensations ; le système de Locke n'a donc rien à craindre : par là, Hutcheson se rattache parfaitement à Locke ; il ne le contrarie pas, il le secourt, il l'étend, il le développe. D'un autre côté, ces sensations nouvelles, bien qu'elles soient toujours des sensations, ont aussi des caractères qui leur sont propres ; non-seulement elles diffèrent des premières en ce qu'elles sont indirectes et subséquentes, mais elles en diffèrent en ce qu'elles ont d'autres objets et ouvrent à l'esprit humain d'autres perspectives, un autre monde. Ainsi le sens extérieur atteint directement dans cette rose sa forme, ses couleurs, ses diverses qualités : ce sont là des sensations primitives et directes ; où celles là manquent nulle autre n'est possible ; mais quand celles-là ont eu lieu, à leur suite il en vient une autre, une sensation particulière qui nous donne une idée particulière, celle de la beauté de cette rose. Le sens externe nous apprend que cette rose a telle ou telle forme, telle

ou telle couleur, telles et telles parties ainsi arrangées; un autre sens nous dit que ces formes sont belles, que ces couleurs sont belles, que cet arrangement de diverses parties est beau. De même, quand on fait sous mes yeux ou quand je fais moi-même une certaine action, le sens externe ou le sens interne me donnent directement la sensation et l'idée de cette action; ils m'attestent que cette action, dont je suis le spectateur ou l'auteur, m'est agréable ou désagréable en ce moment; puis un sens réfléchi, intervenant au milieu de l'action des sens externes ou internes, me suggère indirectement une autre sensation, laquelle à son tour me donne une autre idée qui n'est pas celle de la peine et du plaisir, mais l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, caractères extraordinaires et mystérieux qui échappent à la prise directe du sens externe ou interne, et que nous révèle le sens réfléchi. Ce sens nouveau, Hutcheson l'appelle le sens du bien et du mal, de l'honnête et du déshonnête, du juste et de l'injuste, et il appelle sens du beau celui qui nous donne l'idée du beau.

Esquisse de métaphysique, P. II, chap. 1, § 3. « Il y a, dit Hutcheson, deux sortes de sensations : l'une primitive et directe, *prima et directa;* l'autre réfléchie et subséquente, *reflexa et subsequens.* » — § 5. « La sensation subséquente et réfléchie suggère certaines idées à l'esprit pendant qu'il est occupé d'objets préalablement perçus, *quæ menti in res prius perceptas conversæ occurrunt.* » Ce langage n'est pas très-clair; mais maintenant vous le devez comprendre. Plusieurs fois, dans ce même chapitre, Hutcheson appelle cette sorte d'idées, idées qui accompagnent les sensations proprement dites,

ideœ sensationem comitantes. « Ces idées ressembl aux sensations ordinaires en ce qu'elles s'élèvent comı elles involontairement en nous [1]. »

Dans cette analyse embarrassée, dans ces sens réflex et subséquents, entrant en exercice à la suite des pe ceptions des sens extérieurs ou de la conscience, et no suggérant indirectement mais nécessairement des idé d'un tout autre ordre, en vertu de la constitution de nature humaine, il est impossible de méconnaître c suggestions naturelles, ces principes du sens commuı que Reid a depuis si bien mis en lumière, et que l'éco écossaise s'est complu à établir à la tête de toutes l parties de la science philosophique : c'est Hutcheson q les y a introduits. Reconnaissez encore à cet autre signe père de l'école écossaise : il indique en général les priı cipes du sens commun, mais il ne cherche pas à en doı ner une liste exacte et complète, à les rapporter nett ment aux facultés auxquelles ils sont attachés ; il se coı tente de déclarer qu'il y en a un très grand nombre *Harum plura sunt genera.* On croit entendre déj Beattie , et nous pourrions aussi devancer les réclama tions de Priestley ; mais n'anticipons pas sur la march du siècle et de l'école; restons où nous sommes, c'esı à-dire au point de départ.

Rendons à Hutcheson cette justice que, lorsqu'il arriv au beau et au bien, ses idées deviennent plus nettes e plus précises. C'est qu'il est là sur son vrai terrain. Hut cheson était avant tout un esprit sensible et délicat, nourr du commerce de l'antiquité, formé par elle au goût de l

1. « Quas ideo sensationes appellamus quod certa naturæ lege, non pr nostro arbitrio, oriuntur hæ ideæ aut perceptiones. »

vraie beauté, et en même temps un noble cœur auquel il a suffi de consulter ses instincts et ses habitudes pour ne pas réduire la vertu à l'intérêt. Aussi, déjà même dans sa Métaphysique met-il au premier rang des sens réfléchis le sens du beau et celui de l'honnête. *Esquisse de métaphysique*, *ibid.* « De tous les sens réfléchis le premier est ce sens du beau et de l'honnête qui juge, comme du haut d'un tribunal, nos plaisirs, nos pensées, nos actions, nos vœux, nos desseins, nos sentiments, décidant souverainement de l'honnêteté, de la beauté, de la convenance, de la mesure en toutes choses..... Le pouvoir qu'a l'âme de porter ces jugements est un pouvoir désintéressé, *innata et gratuita*. On ne peut l'expliquer ni par la coutume et l'éducation, ni par les avantages que nous y trouvons ; car souvent nous jugeons une action d'autant plus honnête qu'elle nous est plus dangereuse et plus nuisible..... Le sens de l'honnête est accompagné de celui de l'honneur, *sensus laudis et honoris*, qui nous fait nous réjouir de l'approbation des autres et nous affliger de leur blâme..... Le sens du beau a pour soutien le sens du ridicule, *sensus ridiculi*. Le ridicule est le contraire du beau et de l'honnête en choses de peu d'importance. » Mais ce ne sont là que des traits généraux. Hutcheson a consacré toute sa vie à leur développement, et c'est ce développement qu'il faut connaître pour bien connaitre Hutcheson. La trace sérieuse et durable qu'il a laissée est dans ses travaux sur l'idée du beau et sur l'idée du bien.

Nous nous arrêterons beaucoup moins sur l'esthétique d'Hutcheson que sur sa morale, mais il ne nous est pas permis de la négliger. C'est l'honneur de l'école spiritua-

liste d'avoir fait une grande place à l'idée du beau comme à celle du bien. Platon se serait trahi lui-même en l'oubliant : elle occupe un rang élevé dans sa pensée comme dans son génie et dans sa gloire. Fille de la scholastique, la philosophie moderne est demeurée longtemps étrangère aux grâces, et les *Recherches* d'Hutcheson présentent, je crois [1], le premier traité spécial sur le beau écrit par un moderne. Elles ont paru en 1725. Cette date est presque celle de l'avénement de l'esthétique dans la philosophie européenne. L'ouvrage du père André, en France, est de 1741, celui de Baumgarten, en Allemagne, est de 1750. Ce n'est pas un petit honneur à Hutcheson d'avoir le premier soumis l'idée du beau à une analyse méthodique et régulière. Ajoutons qu'à son exemple, les philosophes écossais ont introduit l'esthétique dans leur enseignement et dans leurs écrits. Parmi les *Essais* de Reid *sur les facultés de l'homme*, le huitième est consacré au goût [2]. On connaît les écrits de Gérard *sur le Goût et sur le Génie* [3], *la Philosophie de la rhétorique* de Campbell [4], les traités de Beattie sur la poésie et la musique, sur le ridicule, etc. [5] ; enfin l'*Essai* de M. Dugald Stewart sur le beau [6]. C'est Hutcheson qui leur a frayé la route ; et il serait aussi contraire à l'histoire qu'à l'équité de ne pas

1. Je ne vois guère avant *la Recherche*, que l'ouvrage fort ennuyeux de Crouzas : *Traité du Beau*. Amsterdam, 1712.

2. Voyez les leçons sur Reid.

3. *An essay on Taste*, 1759... *An essay on Genius*, 1767.

4. *Philosophy of Rhetoric*. 2 vol., 1776.

5. *Essays on poetry and music as they affect the mind; on laughter and ludicrous composition; on the utility of classical learning*. Edinburgh, 1776. L'*Essai sur la poésie et la musique* a été traduit en français en 1798.

6. Dans l'excellent recueil intitulé *Philosophical Essays*, 1810.

tenir compte d'un travail qui a porté de pareils fruits. Nous emploierons donc la dernière partie de cette leçon à faire connaître l'esthétique d'Hutcheson, et nous en relèverons les mérites et les défauts, car les uns et les autres ont passé presque en entier dans ses successeurs.

On peut ranger dans l'ordre suivant toutes les idées répandues dans les huit chapitres dont se compose le Traité du beau qui forme la première partie des *Recherches :* I. caractères de l'idée du beau ; II. origine de cette idée ; III. éléments constitutifs de la beauté.

I. Des caractères de l'idée du beau.

L'idée du beau est immédiate. Quand Hutcheson s'exprime ainsi, il ne veut pas dire que cette idée naît directement de l'exercice des sens et de la conscience, car il la déclare subséquente à cet exercice ; elle est immédiate en ce qu'elle n'est pas le produit de la réflexion et du raisonnement.

Recherches, P. I, ch. I, § 12 [1]. « La beauté nous frappe dès la première vue, et la connaissance la plus parfaite ne saurait ajouter à ce plaisir. Elle peut seulement ou y en joindre un second fondé sur la raison, ou produire cette espèce de joie intérieure que nous sentons en voyant augmenter nos connaissances [2]. » — § 13. « Les idées que la beauté excite dans notre âme nous plaisent nécessairement et immédiatement, de même que les autres idées sensibles. Il n'y a ni résolution de notre part,

1. Je me sers de la traduction française, Amsterdam, 1749, parce qu'elle est très-répandue, bien qu'elle soit au-dessous du médiocre. Elle a été faite, dit le traducteur, sur la 4e édition anglaise ; et pourtant elle ne donne ni l'excellente préface de la 5e édition, qui est sous mes yeux, ni la fin de l'ouvrage, qui contient la partie politique.

2. Trad. fr., t. Ier, p. 21.

ni aucune vue de profit ou de dommage qui puisse altérer la beauté ou la laideur d'un objet. Car, comme dans les sensations extérieures, aucune vue d'intérêt ne nous peut faire trouver un objet agréable, et qu'aucune crainte d'un mal, distingué de la douleur qui accompagne immédiatement la perception, ne saurait nous le faire haïr; de même quelque récompense et quelque châtiment qu'on propose aux hommes, on ne viendra jamais à bout de leur faire aimer un objet hideux, ou de leur en faire éviter un qui leur plaise. On peut bien les forcer par là à dissimuler leurs sentiments, à fuir l'un et à rechercher l'autre en apparence; mais on n'empêchera jamais que les sentiments et les perceptions qu'ils ont des objets ne soient toujours essentiellement les mêmes. »

Hutcheson insiste longuement sur le caractère désintéressé de l'idée du beau. *Ibid.* § 14. « Le plaisir que la beauté produit en nous est tout à fait distinct de cette joie que nous sentons à la vue de quelque avantage. Combien de fois ne nous arrive-t-il pas de négliger ce qui est utile et convenable pour obtenir ce qui est beau, sans nous proposer d'autre avantage dans cette poursuite que le plaisir qui accompagne les idées que l'objet excite en nous! Cela prouve que quoique nous puissions rechercher ce qui est beau par amour-propre et dans la seule vue de nous procurer des plaisirs qui nous flattent, ainsi qu'il arrive à l'égard de l'architecture, du jardinage et de plusieurs autres objets semblables, il ne laisse pas d'y avoir un sentiment de beauté antérieur à la considération de ces avantages... Le sentiment de la beauté des objets est fort différent du désir que nous avons de les posséder. Ce désir que nous sentons de posséder ce qui est beau peut

être contre-balancé par les récompenses et les châtiments; mais les uns ni les autres n'auront jamais de pouvoir sur le sentiment que nous en avons. » — *Ibid.* § 15. « Si nous n'avions point en nous le sentiment de la beauté et de l'harmonie, nous trouverions peut-être les édifices, les jardins, les habits et les équipages convenables, utiles, chauds ou commodes; mais jamais nous ne les regarderions comme beaux. » — Chap. 1, § 7 [1]. « Il est étonnant que l'ingénieux auteur de l'*Alciphron* ait osé avancer que toute beauté en général n'est fondée que sur l'utilité qu'on découvre ou qu'on imagine dans l'objet où elle se rencontre. Sa raison est que l'idée de l'utile se présente continuellement à notre esprit, lorsque nous jugeons de la forme des chaises, des portes, des tables et de quelques autres ustensiles d'une utilité évidente; mais on voit, au contraire, que dans ces objets-là même, on cherche la conformité des parties, quoiqu'on eût pu s'en passer. Par exemple, les pieds d'une chaise ne laisseraient pas de servir également, quoique d'une forme toute différente, s'ils avaient la même longueur, et quoique l'un fût droit et l'autre courbe, l'un tourné en dedans et l'autre en dehors. Quelle utilité retire-t-on de l'imitation des ouvrages de la nature dans l'architecture? Pourquoi un pilier qui tient des proportions du corps humain nous plaît-il davantage qu'un autre? ce pilier est-il destiné au même usage que l'homme? A quoi bon imiter les autres objets naturels et réguliers dans l'entablement? N'est-ce pas parce que l'imitation nous plaît partout où elle se trouve, indépendamment de l'avantage que nous pou-

1. *Ibid.*, p. 85-87.

vons en tirer ? L'homme n'aime-t-il que la figure des ai maux dont il espère recevoir de l'utilité? La figure d'i cheval ou d'un bœuf peut bien être un garant des se vices que le propriétaire a droit de s'en promettre ; m: sera-t-il le seul à être charmé de la beauté de ces ai maux ? Ne découvre-t-on pas de la beauté dans les plante les fleurs et les animaux dont l'usage nous est inconnu?

L'idée du beau est universelle. Chap. 6. § 4. « Po montrer [1] que ce sentiment est universel, il suffit de fai voir que tous les hommes aiment mieux l'uniformité da les sujets les plus simples que son contraire, lors mên qu'ils n'en espèrent aucun avantage.... Voyons si jama quelqu'un a été privé de ce sentiment. On a fait quelqu essais dans les exemples les plus simples de l'harmoni parce que dès qu'on rencontre une oreille incapable (goûter les compositions complexes telles que sont nos air on ne se donne plus la peine de les lui faire sentir. Ma il n'en est pas de même dans les figures ; et l'on n'a jama vu un homme choisir, de propos délibéré, un trapèze o quelque courbe irrégulière pour en faire le plan de s maison, ou négliger le parallélisme et l'égalité dans l construction des murailles opposées, à moins qu'il n' ait été obligé par quelque motif de convenance. De même on ne s'est jamais servi de trapèze ou de courbes irrégu lières pour les portes ou les fenêtres, quoique ces figure eussent pu également être employées au même usage, e souvent épargner aux ouvriers du temps, du travail e de la dépense. Malgré la bizarrerie qui règne dans le modes, il ne s'en est jamais imaginé aucune où l'on n'ai pu remarquer quelque symétrie, ne fût-ce que dans l

1. *Ibid.*, p. 140.

ressemblance des deux côtés du même habit et dans quelque convenance avec la figure du corps. Les grotesques ont toujours une beauté relative fondée sur leur ressemblance avec des objets qui souvent sont beaux dans leur origine..... Qui jamais s'est plu dans l'inégalité des fenêtres d'un même étage, ou dans celle des jambes, des bras, des yeux ou des joues d'une maîtresse? »

II. De l'origine de l'idée du beau.

Hutcheson réfute à merveille la fausse origine que l'école sensualiste donne à l'idée du beau. Il fait justice de cette peur ridicule des idées innées qui fait méconnaître l'idée naturelle de la beauté. Il reprend à ce sujet la polémique de Shaftsbury contre Locke. *Ibid.*, § 8. « Rien[1] n'est plus ordinaire à ceux qui rejettent avec M. Locke les idées innées, que d'alléguer que le plaisir que nous goûtons à la vue de la beauté et de l'ordre n'a d'autre principe que l'utilité, la coutume et l'éducation, sans qu'ils apportent d'autres preuves de leur sentiment que la variété des idées qu'on remarque parmi les hommes; d'où ils concluent que nos idées ne naissent point de la faculté naturelle d'apercevoir ou du sens qui est en nous[2]. » § 10. «[3] On observera, une fois pour toutes, qu'un sens intérieur ne présuppose pas plus une idée innée que celui qui est extérieur. Ils sont tous deux des facultés naturelles d'apercevoir, ou des déterminations de l'esprit à recevoir certaines idées à la vue des objets. » Chap. 7, § 1. « Bien des gens prétendent[4] que

1. *Ibid.*, p. 149.
2. Il faut traduire : D'une faculté naturelle de perception ou d'un sens qui soit en nous.
3. *Ibid.*, p. 152.
4. *Ibid.*, p. 139.

la coutume, l'éducation et l'exemple sont la cause goût que nous avons pour ce qui est beau... Mais vais montrer qu'il y a dans nous une faculté nature d'apercevoir, ou un sens de beauté antérieur à la co tume, l'éducation ou l'exemple. »

« La coutume ne donne aucun sens nouveau..... coutume peut très-bien attacher l'idée d'une crain religieuse à certains édifices, mais elle ne fera jam recevoir ces sortes d'idées à un être naturellement inc pable de craindre... Jamais elle ne fera aimer à u aveugle les objets à cause de leur couleur, ou à u homme qui n'a pas de goût les mets à cause de leur dé licatesse... Jamais la coutume ne nous ferait trouv agréables les liqueurs et les remèdes qui irritent et q enivrent, s'ils n'étaient pas tels au goût. De même, si no n'avions point un sens naturel de la beauté, la coutum ne nous eût jamais fait imaginer de la beauté dans le objets, comme elle ne nous eût jamais fait goûter le charmes de l'harmonie, si nous eussions été sans oreilles La coutume peut nous rendre capables d'avoir des idée plus complètes de la beauté des corps ou de l'harmoni des sons, en augmentant notre attention et la facult d'apercevoir qui est en nous, mais elle paraît plus capabl d'affaiblir que de fortifier les idées du beau ou les impres sions agréables que les objets réguliers font sur nous Serait-il possible autrement qu'une personne sortît e plein air par un beau soleil, ou pendant une nuit for claire, sans éprouver ces transports que Milton nous pein dans nos premiers parents, au moment de leur création ? La coutume peut aussi nous aider à découvrir plus aisé ment l'usage d'une machine composée, et nous en faire

connaître l'utilité; mais elle ne saurait jamais nous la faire imaginer comme belle, si nous n'avions aucun sentiment naturel de la beauté. Nous pouvons de même, avec son secours, découvrir avec plus de facilité la vérité des théorèmes composés, mais nous éprouvons que leur beauté nous frappe aussi vivement dès la première fois qu'après les avoir examinés avec plus d'attention. Elle nous rend aussi plus capables de retenir et de comparer les idées complexes, et par conséquent de discerner certaine uniformité plus compliquée qui échappe à ceux qui ne sont point encore versés dans aucun art; mais tout cela suppose un sentiment naturel de beauté fondé sur l'uniformité. »

Ibid. § 3. L'effet[1] de l'éducation est de nous attacher à des opinions quelquefois vraies, quelquefois fausses, et de nous faire souvent regarder des objets qui n'ont aucune qualité réelle comme la cause du plaisir ou de la douleur que nous ressentons. Elle fait encore que certaines associations d'idées, qui ont été produites volontairement ou par hasard, ne peuvent s'effacer qu'avec la plus grande peine. C'est à elle qu'on doit attribuer l'antipathie de certaines personnes pour l'obscurité, pour certains mets, et pour certaines actions indifférentes, ainsi que la sympathie mal fondée qu'on remarque dans quelques autres; mais, dans ces exemples, l'éducation ne nous fait jamais concevoir des qualités que nos sens sont naturellement incapables d'apercevoir..... On n'a jamais vu un aveugle-né aimer ou haïr un objet à cause de sa couleur. Il peut avoir entendu mépriser une couleur, et la concevoir

1. *Ibid.*, p. 165.

comme une qualité sensible tout à fait différente des autres sens; mais c'est tout. De même, un homme qui naturellement n'a aucun goût ne saurait recevoir l'idée de ce sens par le secours de l'éducation..... L'éducation d'un Goth peut bien lui persuader que l'architecture de son pays est la plus parfaite, et la haine qu'il a conçue contre les Romains lui faire de même attacher quelques idées désagréables à leurs édifices et l'exciter à les démolir; mais jamais il n'eût été sujet à de pareils préjugés s'il n'avait eu aucun sentiment de la beauté. Un aveugle a-t-il jamais raisonné sur la préférence que mérite le pourpre ou l'écarlate?.... L'éducation et la coutume ne peuvent influer sur nos sentiments intérieurs qu'à la condition qu'elles les précèdent. La connaissance de l'anatomie, l'étude de la nature, une observation exacte de l'air du visage et des attitudes du corps qui accompagnent les sentiments, les actions et les passions, peuvent nous mettre en état de juger de la justesse de l'imitation; mais si nous n'avions aucun sentiment naturel de la beauté qui s'y trouve, nous n'en serions pas plus touchés que de l'arrangement d'une centaine de cailloux jetés au hasard... »

« L'exemple[1] ne donne pas davantage un sens intérieur... L'exemple peut nous porter à conclure sans réflexion que nos compatriotes ont atteint la perfection dans leurs ouvrages, ou qu'il y a moins de beauté dans l'ordonnance des édifices et des tableaux des autres nations, en sorte que nous nous contentions d'ouvrages fort imparfaits. La crainte que nous avons de passer pour des

1. *Ibid.*, p. 171.

gens dépourvus de goût et de génie, nous fait souvent approuver les ouvrages des artistes qui ont le plus de réputation dans notre pays, ce qui détourne ceux qui ont beaucoup de talent ou un sentiment délicat d'aspirer à la perfection. L'exemple est cause aussi que des personnes qui n'ont aucun goût prétendent avoir une perception plus vive qu'elles ne l'ont en effet; mais tout cela suppose une faculté naturelle de recevoir les idées de la beauté et de l'harmonie. »

Chap. 6, § 11. Ce sont[1] les associations d'idées qui causent la diversité des goûts, mais cette variété n'empêche pas ou plutôt démontre qu'il y a dans tous les hommes un pouvoir de sentir la beauté qui s'applique diversement comme toutes nos autres facultés.

Ainsi se trouve justifiée la proposition d'Hutcheson, que la faculté qui nous donne l'idée du beau ne peut être confondue avec aucune autre; que c'est un sens différent des autres, et surtout des sens externes et physiques. Chap. 1, § 11. « On croit assez communément, dit-il[2], que les animaux sont doués des mêmes perceptions que nous, quant aux sens extérieurs; on soutient même qu'il y en a en qui elles sont plus vives, mais il en est peu et même point qui possèdent cette faculté d'aperception que nous nommons sens intérieur..... *Ibid.* § 10. « On pourrait [3] appeler les idées que nous avons de la beauté et de l'harmonie perceptions des sens extérieurs de la vue et de l'ouïe; mais il faut bien les distinguer des autres sensations qui appartiennent également à la vue et à l'ouïe, et

1. *Ibid.*, p. 155-158.
2. *Ibid.*, p. 17.
3. *Ibid.*, p. 14.

que les hommes peuvent avoir sans aucune perception de la beauté et de l'harmonie..... Une autre raison qui nous empêche d'attribuer l'idée du beau aux sens extérieurs, c'est que, dans quelques autres perceptions où ces sens ont très-peu de part, nous découvrons encore de la beauté, par exemple dans les théorèmes, dans les vérités universelles, dans les causes générales, et dans quelques principes applicables à un grand nombre d'objets. ...Puisqu'il y a tant de facultés différentes d'apercevoir, et puisque les perceptions les plus parfaites des sens extérieurs ne produisent pas le même plaisir qu'une personne de bon goût trouve dans la beauté ou dans l'harmonie, on peut avec raison désigner par un autre nom ces perceptions plus subtiles et plus agréables qui proviennent de ces deux qualités, et appeler la faculté que nous avons de recevoir ces sortes d'impressions, sens intérieur. La différence qu'on remarque entre les perceptions suffit pour autoriser l'usage d'un nom différent, surtout lorsqu'on a soin d'en fixer la signification. »

On le voit : Hutcheson a l'air de demander grâce pour la liberté qu'il prend de distinguer le sentiment du beau des autres sensations; du moins est-ce toujours à la sensibilité qu'il rapporte la perception particulière de la beauté. « C'est, dit-il, à juste titre qu'on donne le nom de sens à cette faculté supérieure d'apercevoir, puisque, semblable aux autres sens, elle procure un plaisir tout à fait différent de celui qui provient de la connaissance des principes, des proportions, des causes ou de l'usage des objets[1]. »

1. *Ibid.*, p. 21.

III. Reste à savoir en quoi consiste la beauté, quelles sont les qualités qui, se rencontrant dans un objet, le *font* beau, et plus ou moins beau, selon que cet objet les possède plus ou moins.

Après avoir distingué la beauté naturelle, qu'il appelle absolue, de la beauté d'imitation, qu'il appelle relative ou comparative, Hutcheson trouve les éléments essentiels de l'une et de l'autre dans l'accord de la variété et de l'unité qu'il nomme improprement uniformité.

Chap. 2, § 3. — « Il semble [1] que les figures les plus propres à exciter en nous l'idée de la beauté sont celles dans lesquelles l'uniformité se trouve jointe à la variété.... Ce que nous appelons beauté dans les objets, à parler mathématiquement, paraît être en raison composée de l'uniformité et de la variété, de sorte que là où l'uniformité des corps est égale, la beauté s'y découvre à proportion de la variété et *vice versa*. Ceci s'éclaircira par des exemples. »

Hutcheson cite d'abord des exemples empruntés aux figures de la géométrie ; puis il passe à la beauté naturelle. « *Ibid.* § 5. L'idée que nous avons de la beauté qui règne dans les ouvrages de la nature a le même fondement. On remarque dans chacune des parties de l'univers que nous appelons belles, une uniformité surprenante, jointe à une variété presque infinie. » Il passe en revue les principaux objets de la nature, sur lesquels il vérifie sa théorie. Il l'applique ensuite aux créations de l'art. Ch. 3, § 8. « On peut [2] observer la la même chose dans tous les ouvrages de l'art sans en

1. *Ibid.*, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 71.

excepter même les ustensiles les plus communs, car on trouve que la beauté de chacun d'eux dépend uniquement de l'uniformité et de la variété sans lesquelles ils paraissent mesquins, irréguliers et difformes. »

Hutcheson termine dignement ses *Recherches sur la beauté* en les rattachant à la *Théodicée*. Il établit que la beauté des objets et des êtres créés n'étant autre chose que la variété ramenée à l'unité, témoigne d'une régularité universelle où il est impossible de ne pas voir l'œuvre d'une cause intelligente. Partout se rencontre le beau à quelque degré, et toute beauté est une combinaison régulière; il y a donc partout un dessein manifeste, une Providence. La force de cet argument augmente à proportion de la beauté qui se rencontre dans la nature. Plus une machine qui fonctionne est compliquée, plus on est obligé de supposer une sagesse profonde dans sa cause, suivant la multiplication des parties et la convenance de leur structure, alors même qu'on aperçoit mal ou qu'on ignore entièrement l'intention du tout. La mesure de la beauté étant le rapport de la variété à l'unité, il y a d'autant plus de beauté dans la nature que nous voyons un grand nombre d'effets utiles ou agréables résulter d'une cause générale. Qui est-ce qui ne trouve pas plus de perfection et de beauté dans une horloge qui marque les heures, les minutes, les secondes, et les jours du mois à l'aide d'un seul ressort ou d'un seul poids, que dans une machine qui ne produit le même effet et ne satisfait aux mêmes fins que par des mouvements plus composés? Or, l'étude de la nature nous découvre plusieurs exemples de causes universelles, de principes d'une simplicité admirable. Entre autres exemples, Hutcheson cite la gravitation. Chap. 5,

§ 21. « Le principe[1] uniforme de gravité retient tout à la fois les planètes dans leurs orbites, unit les parties de chaque globe, et raffermit les montagnes; élève les vagues, les abaisse de nouveau et les arrête dans leur lit; délivre la terre de son humidité superflue en faisant couler les rivières; élève les vapeurs par le moyen de son influence sur l'air, et les fait retomber ensuite en forme de fluide, procure une pression uniforme à notre atmosphère, pression nécessaire à nos corps en général, mais encore plus à la respiration, et nous fournit un mouvement universel, applicable à une infinité de machines. Cette mécanique n'est-elle pas incomparablement plus belle que si l'on supposait dans la Divinité autant de volontés que d'effets particuliers, dont chacune prévient quelques-uns des maux accidentels qui émanent de cette loi générale? On pourra follement s'imaginer que cette dernière manière d'opérer nous eût été plus avantageuse et n'eût point distrait la toute-puissance; mais alors l'univers eût été privé de la beauté qu'on y remarque, et les hommes n'eussent trouvé aucun plaisir dans la contemplation de ce spectacle qui leur est maintenant si agréable. Il n'est personne qui n'aime mieux être exposé aux maux inséparables de l'humanité, que de ne pas jouir de cette forme harmonieuse qui a été une source inépuisable de plaisirs dans tous les siècles. » Nous pouvons ici reconnaître la belle âme que M. Leechman nous a peinte[2] attentive et infatigable à s'élever elle-même et à élever ses auditeurs ou ses lecteurs à l'idée d'une divine Providence. La beauté lui en était une occasion bien natu-

1. *Ibid.*, p. 150.
2. Voyez leç. XIIe, p. 57.

relle; Hutcheson la saisit avec empressement; et comme la femme sacrée de Mantinée dans le *Banquet*[1] de Platon, de beautés en beautés il remonte à leur type immortel et s'y arrête avec complaisance. Nous n'avons pas eu le courage de l'interrompre; il faut pourtant revenir au point de départ, aux trois questions sur lesquelles nous avons successivement fait connaître la doctrine du philosophe écossais.

Nous commencerons par la dernière, et même nous en dirons fort peu de chose.

La théorie qui fait consister le beau dans l'accord de l'unité et de la variété n'est pas nouvelle. Plotin, dans l'antiquité, a déjà exposé cette théorie, et il n'est pas le premier à qui l'idée en fût venue. Hutcheson a du moins le mérite de se l'être appropriée, en l'appuyant sur une multitude d'exemples qui la confirment ou qui l'expliquent. Quoiqu'il y ait plus d'une beauté, par exemple celle d'un acte héroïque, celle d'un vers d'Homère ou de Corneille, où le mélange d'unité et de variété semble assez difficile à saisir, cette théorie est néanmoins, parmi toutes celles que les philosophes ont inventées pour déterminer les caractères intimes de la beauté, la plus raisonnable et la moins contraire à l'expérience[2].

Restent les deux autres questions toutes différentes de celle-là, et qui ne sortent pas des bornes de la psychologie, à savoir: quels sont les caractères, non pas de la beauté en soi, mais de l'idée que nous en avons, et quelle est l'origine de cette idée?

Sur le premier point nous partageons pleinement et

1. Voyez T. II, p. 169, et le T. VI de notre traduction de Platon.
2. Voyez t. II, XIII[e] leçon, *du Beau dans les objets*, p. 155.

sans réserve l'opinion d'Hutcheson ; nous tenons, comme lui, que l'idée du beau nous est donnée immédiatement, qu'elle est universelle et nécessaire, et qu'elle est désintéressée.

Sur le second point, nous diviserons en deux parties l'opinion du philosophe écossais : la première, qui est négative et réfutative ; la seconde, qui est positive et systématique.

Il serait injuste de ne pas insister sur la partie négative, qui est la partie vraie et durable de l'esthétique d'Hutcheson. Le mérite qui l'a d'abord recommandée et qui la recommandera toujours est d'avoir distingué la faculté qui perçoit la beauté des deux facultés qui, au commencement du XVIIIe siècle, étaient en possession de composer l'âme tout entière, à savoir, l'entendement qui perçoit les vérités abstraites et générales, et la sensibilité physique qui nous donne des impressions agréables ou pénibles.

La beauté est vraie sans doute, mais elle n'est pas seulement la vérité, elle est quelque chose de plus ; elle est et s'appelle la beauté. Si elle n'était que la vérité, il s'en suivrait que la vérité la plus certaine serait la plus grande beauté ; les types du beau parfait seraient les axiomes de la géométrie ; la beauté se démontrerait comme un problème de mathématiques, et le goût se confondrait avec le raisonnement. Or, rien n'est plus faux. Dire, en entendant une belle musique : Sonate, que me veux-tu ? ou bien : qu'est-cela prouve ? en voyant couler des larmes au récit d'un trait de bonté ou de grandeur d'âme, sont des propos de géomètre en délire qui prétend réduire toutes nos facultés à la seule qu'il emploie. D'un autre côté, les sens ne rendent

pas compte davantage de l'idée de la beauté. Le beau est presque toujours agréable ; mais l'agréable n'est pas toujours le beau. Rien de plus agréable que les odeurs et les saveurs ; ce sont les sensations les plus vives et les plus pénétrantes ; et pourtant les objets qui les excitent en nous n'ont jamais été, à ce titre seul, appelés beaux, pas même au plus faible degré. Non-seulement le beau diffère toujours de l'agréable ; mais quelquefois même il se mêle aux impressions les plus pénibles, qui le relèvent au lieu de l'étouffer. Permettez-moi de vous rappeler le frappant exemple que je vous [1] citais l'année dernière. A la vue d'un naufrage, le trouble de mes sens peut aller jusqu'à l'horreur, et néanmoins ce spectacle est beau. La voix formidable de l'Océan répondant à celle du tonnerre, de rapides éclairs sortant des sombres flancs des nuages, les flots qui s'amoncellent et se précipitent, ce canon d'alarme qui se fait entendre de loin en loin dans l'espace immense ; que dis-je ? les approches solennelles du moment suprême pour des créatures semblables à moi, tout cela excite dans mon âme une émotion grande et sévère qui, certes, n'a rien à démêler avec les plaisirs des sens, et cependant m'attache, par un charme secret, à ce triste et magnifique spectacle. Au moral aussi, le sublime est souvent en contradiction avec l'agréable. Dans un pays qui lutte pour son indépendance et pour sa liberté, le général ennemi, passant dans un village, somme l'alcade et le curé du lieu de lui donner des renseignements qui doivent l'aider à surprendre et à détruire une petite troupe de patriotes qui résiste encore. Sur le refus du curé, il le fait saisir

1. T. II, p. 159.

et fusiller. Interrogé à son tour, l'alcade, sans daigner répondre, s'avance avec calme près du cadavre tout sanglant, s'agenouille et attend la mort. A cette vue et même à ce simple récit, l'âme est tour à tour déchirée ou attendrie. Supposez sous vos yeux le spectacle de D'Assas environné de baïonnettes, et, les flancs déjà déchirés, s'écriant : A moi, Auvergne, ce sont les ennemis : ce cri héroïque vous pénètre à la fois d'horreur et d'admiration. Sont-ce les sens qui éprouvent ou qui vous donnent l'émotion dont votre âme est saisie? Non, la nature physique souffre et frémit; c'est l'âme, l'âme seule, qui ressent un plaisir mélancolique et sublime dont la physiologie n'a point le secret.

Le beau ne s'explique donc ni par le raisonnement ni par la sensation. Quelle leçon pour l'art, s'il sait la comprendre! Hutcheson eût pu la tirer de sa théorie, et rappeler à leur véritable mission le poëte, le peintre ou le statuaire qui, confondant le beau avec l'agréable, s'adressent aux sens plutôt qu'à l'âme. Il y a, dans les arts aussi, une école sensualiste qu'il appartient à la vraie philosophie de combattre. Hutcheson cite plusieurs fois l'*Hamlet* de Shakspeare, le *Paradis perdu* de Milton, et ce morceau admirable appelé le *Penseroso*. Il eût pu faire remarquer que des beautés de cet ordre supposent en ceux qui les produisent une âme profonde et une autre philosophie, instinctive ou développée, que celle des sens et du raisonnement. Le XVIIIe siècle, d'un bout de l'Europe à l'autre, n'a pas produit un artiste de génie, et il a manqué la grande poésie parce qu'il a ignoré la vraie morale et la grande métaphysique. Il faut au moins savoir gré à Hutcheson d'avoir séparé le beau de l'agréa-

ble et les plaisirs du goût des plaisirs des sens. Mais, puisque le beau nous est une source de plaisir, et que le plaisir appartient à la sensibilité, la sensibilité physique ayant été écartée, il reste qu'on rapporte le plaisir de la perception de la beauté à une autre sensibilité, à un autre pouvoir de l'âme, sensitif aussi, mais d'un ordre particulier et plus élevé. Rien de plus fondé, et jusque là Hutcheson ne s'est pas trompé. Où donc commence l'erreur, et en quoi consiste le vice de la théorie du sens du beau?

Rappelez-vous ici l'analyse détaillée que je vous ai présentée l'année dernière[1] de la perception de la beauté. Cette perception est un fait complexe qui renferme deux éléments bien différents, l'un intellectuel, l'autre sensitif, celui-ci qui est une idée et un jugement avec tous les caractères du jugement et de l'idée, celui-là qui est un sentiment avec les caractères bien connus du sentiment. Cette distinction est à la fois la justification et la condamnation de la théorie d'Hutcheson. Justifions-le d'abord pour le condamner après.

En même temps que je juge que cet objet est beau, que ce ciel étoilé est magnifique, que cette fleur est charmante, que la poésie d'Homère et de Virgile, comme celle de Dante, de Milton, de Corneille et de Racine, possèdent une beauté immortelle; en même temps, dis-je, que je porte ce jugement, n'est-il pas vrai que mon cœur est ému, que j'éprouve à cette vue ou à cette lecture une émotion, un sentiment, un plaisir exquis, mais réel, à ce

1. T. II, 2e partie, *du Beau;* leç. XIe, *de l'Idée du beau;* leç. XIIe, *du Sentiment du beau*, p. 123-150.

point que mon cœur s'épanouit ou se resserre, que mes yeux s'enflamment ou répandent des larmes, et que tout mon être est ébranlé? Hutcheson a donc eu raison de prétendre que, dans la perception du beau, à la suite de la sensation, de l'impression des sens, l'âme éprouve un sentiment[1] qui, à ce titre, suppose une cause analogue à lui-même, et par conséquent un pouvoir sensitif qui n'est ni la sensibilité physique ni le pur jugement.

D'autre part, le sentiment du beau n'épuise pas toute la perception de la beauté. Il y a là un second élément inséparable du premier, mais qui en est essentiellement distinct; cet autre élément, c'est le jugement. Sentir est une chose, juger en est une autre. Toutes les langues expriment cette différence; le sens commun la recueille, et une saine psychologie ne doit pas l'abandonner. Je ne sens pas seulement qu'Homère est un grand poëte, je juge qu'il l'est. Le jugement et le sentiment présentent des caractères opposés. Le jugement est un; il persiste le même, quelles que soient notre santé, notre humeur, la disposition de notre imagination et de notre âme. Il n'en est pas ainsi du sentiment: il est variable, il dépend de mille causes extérieures ou intérieures : un nuage dans le ciel, le plus léger trouble de la santé, un caprice de l'imagination se réfléchissent dans la sensibilité. Par tous les temps, je juge que l'Apollon est beau; je ne le sens pas de même dans un beau jour ou dans un jour sombre, si je suis triste ou serein, bien portant ou malade. Le

1. Sur la différence de la sensation et du sentiment, voyez t. Ier, p. 361; t. II, toute la leçon sur *le Mysticisme*, p. 96-120; *du Beau*, p. 125, etc.; *du Bien*, p. 259, etc.; résumé, p. 280, etc. T. III, p. 8, 16, etc.

sentiment est moins mobile que la sensation, mais il est mobile encore, car il en dépend. Le jugement que je porte exprime une vérité qui ne m'appartient pas; cette vérité me paraît la règle nécessaire et légitime du jugement des autres comme de mon propre jugement. Si quelqu'un vient me dire que l'Apollon est laid, qu'Homère est un mauvais poëte, etc., je tiens cet homme pour un insensé, et je lui impose mon jugement; mais je ne lui impose pas de même mon sentiment, parce que mon sentiment se rapporte à un état de sensibilité qui ne peut être le même dans les autres et dans moi, puisque dans moi-même il n'est pas constant. Le sentiment tantôt languit et tombe presque à l'indifférence; tantôt il monte jusqu'à l'enthousiasme, mais l'enthousiasme ne dure pas toujours. Séparez le sentiment du jugement, vous lui ôtez son appui, vous livrez le goût à une instabilité sans remède. Alors il n'y a plus de règles qui puissent être rappelées légitimement à tous les artistes, puisqu'il n'y a pas d'idée du beau qui soit commune à tous les hommes. Toute unité, toute mesure commune a péri; il ne reste qu'une diversité nécessaire et infinie : nul n'a tort de sentir comme il sent, et nul non plus n'a raison contre un autre de sentir autrement que lui. Tout est beau, tout est laid, suivant les dispositions d'une sensibilité capricieuse; il n'y a plus rien de beau en soi.

Vous comprenez l'importance du jugement dans la perception du beau. Ce n'est pas là un élément accessoire; c'est, au contraire, l'élément essentiel et fondamental, et c'est le sentiment qui est l'élément secondaire. Or, si le sentiment suppose en moi une puissance sensitive et affective, mon jugement suppose, au même titre, une puis-

sance de juger, qui intervient dans la perception de la beauté ; cette puissance est la raison.

Je dis la raison, et non point le raisonnement, car ils diffèrent du tout au tout, comme l'a bien vu Molière :

Et le raisonnement en bannit la raison.

Le raisonnement part de principes qu'il n'a point faits pour arriver, par un certain procédé, aux conséquences qu'il cherche ; il n'atteint la vérité qu'indirectement, à travers l'intermédiaire d'une comparaison. La raison n'est pas soumise à cette pesante allure. Tantôt elle se sert du procédé du raisonnement, qui est son instrument très-légitime, ainsi que le mot l'indique ; tantôt elle entre en exercice par la vertu qui lui est propre, et elle s'élève à la vérité d'une intuition directe : c'est ainsi qu'elle atteint toutes les vérités premières ; c'est ainsi qu'elle atteint le bien ; c'est ainsi qu'elle atteint le beau. Elle se manifeste par des jugements. Le jugement est antérieur au raisonnement ; mais, dans l'intelligence, rien n'est antérieur au jugement, car la plus simple affirmation est un jugement. Les premiers jugements de la raison n'ont pas et ne peuvent avoir de principes, car ce seraient des raisonnements : ils n'ont d'autre principe que la puissance même de juger sur laquelle ils reposent.

En général, par une suite fatale de la tradition péripatéticienne, la philosophie écossaise a trop confondu la raison et le raisonnement [1] ; elle a semblé persuadée que toute la force de l'esprit humain se réduit à combiner ou à abstraire les idées qu'il reçoit des sens, sans se douter

1. Cette confusion se retrouve dans Pascal et dans Rousseau, et en Allemagne dans M. Jacobi, au moins dans ses premiers écrits.

qu'il est aussi une source directe d'idées simples. De là plus d'une déclamation contre la raison, qui ont donné un assez mauvais air à la philosophie écossaise, particulièrement dans les écrits de Beattie. Faute de comprendre que toutes nos idées premières, simples, universelles et nécessaires, si diverses qu'elles soient par rapport à leurs objets, ont leur unité dans la raison qui est leur source commune; elle s'est mise en quête, pour chacune de ces idées, d'une faculté spéciale, ce qui a singulièrement multiplié nos facultés. Ne sachant trop quels noms donner à toutes ces facultés, et voulant les séparer fortement du raisonnement, de l'abstraction et de la généralisation, elle les a souvent appelées des sens, bien entendu en distinguant ces sens-là des sens ordinaires, des sens extérieurs et physiques. Elle s'est crue d'autant plus autorisée à se servir de cette dénomination, qu'en certains cas nos jugements primitifs sont accompagnés d'un sentiment qui n'est pas une sensation, mais qui, comme elle, produit du plaisir ou de la peine. Or, c'est l'effet propre du sentiment, de couvrir et de surmonter dans la conscience le jugement même sans lequel il ne serait point. C'est donc le sentiment qui semble caractériser le phénomène entier, et qui lui donne son nom. Enfin, à toutes ces causes d'erreurs joignez le règne d'une philosophie qui met dans les sens la source de toutes les idées sans exception; pour ne pas heurter de front cette philosophie, on accordera que l'idée du beau et l'idée du bien dérivent des sens, sauf à distinguer deux ordres de sensations, les sensations directes qui ont pour organes les cinq sens et se rapporent aux objets extérieurs, et les sensations réfléchies qui se rapportent à des choses in-

visibles et s'accomplissent par des organes particuliers, qu'on appelle sens du beau et sens du bien, ce qui ne trouble pas le système régnant, et en même temps satisfait le goût et la conscience. Telle est l'explication vraie et impartiale de l'esthétique d'Hutcheson, de ses mérites et de ses défauts.

Hutcheson a très-bien reconnu dans l'âme le sentiment du beau, avec les plaisirs délicats et désintéressés qui lui sont propres, mais il n'a pas aperçu le jugement qui porte tout cela; il n'a pas vu que ce jugement est même antérieur au sentiment, ne fût-ce que de l'intervalle le plus léger, car on n'aime que ce qu'on connaît, et il faut connaître plus ou moins la beauté pour la sentir. Il fait venir l'idée du beau du sentiment du beau, quand c'est l'idée qui précède et le sentiment qui suit. Les confondant ensemble, il les rapporte indistinctement à une seule et même faculté, à la sensibilité, considérée dans son degré le plus élevé. Ainsi la sensibilité était maintenue comme la source unique de toutes les idées. La philosophie de Locke n'était pas attaquée, elle était plutôt enrichie et agrandie. Aux sens physiques on ajoutait d'autres sens doués de fonctions différentes; d'abord, un sens intérieur qui produit la conscience, puis beaucoup d'autres sens du même genre, *plura genera*, parmi lesquels le sens du beau.

Tout portait donc Hutcheson à la théorie à laquelle son nom demeure attaché; la philosophie dominante, le besoin d'y rester fidèle, au moins dans les mots, quand il s'en séparait dans les choses, surtout cette pente si naturelle de l'analyse qui d'abord se prend aux caractères les plus saillants des faits. A une première vue le sentiment

du beau devait paraître la perception du beau tout entière. D'ailleurs, substituer le sentiment à la sensation était alors une innovation presque téméraire, dont il faut louer Hutcheson. En général, pour bien juger le mérite d'une théorie, il la faut comparer avec celles qui ont précédé. Si cette théorie est un progrès sur le passé, à ce titre elle mérite l'estime et une place dans l'histoire. Plus tard, ce qui était un progrès deviendra à son tour un préjugé, par rapport aux progrès qui suivront, et la philosophie s'accroîtra sans cesse par le mouvement même des systèmes imparfaits, qui ont l'air de se détruire et qui en réalité se développent.

XIVe LEÇON.

HUTCHESON. MORALE.

Trois questions dans la morale comme dans l'esthétique. 1° Quels sont les caractères de l'idée du bien? — Que l'idée du bien moral est différente de l'idée du bien naturel. — Qu'elle est différente de celle de l'utile, et la vertu de l'intérêt. — De l'obligation ou devoir. — Que le devoir ne se réduit pas à obéir à la volonté d'un maître tout-puissant, d'un législateur soit terrestre soit céleste, et que la loi prescrite doit paraître juste. — L'espoir de la récompense humaine ou divine est un puissant auxiliaire, mais non le fondement unique et l'objet propre de la vertu. — 2° Quelle est l'origine de l'idée du bien? — Que l'idée du bien ne vient de la coutume ni de l'éducation, ni des sens, ni de la réflexion et du raisonnement. — Qu'elle n'est point non plus une idée innée. — Que la

sympathie n'en rend pas compte. — Du sens moral. — Deux éléments dans la perception morale, le jugement et le sentiment, leur rapport, et leur différence. Égal danger de les séparer. — Critique de la théorie d'Hutcheson : il n'a connu que le sentiment.

La seconde partie des *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu* est exactement conforme à la première : mêmes principes, mêmes résultats. Hutcheson traite l'idée du bien comme celle du beau, et sa morale a le même caractère que son esthétique. Nous y retrouvons agrandis et développés les mêmes qualités et les mêmes défauts.

Nous-mêmes nous serons fidèles au plan de la leçon précédente, et nous interrogerons successivement Hutcheson sur les trois points suivants : I° Quels sont les caractères de l'idée du bien tels qu'ils se présentent aujourd'hui à l'observation et à la conscience ? II° Quelle est l'*origine* de cette idée, à quelle faculté la faut-il rapporter ? III° Quels sont les caractères essentiels du bien en lui-même, en quoi consiste l'excellence des actions humaines ? C'est dans ce cadre et dans cet ordre que j'enfermerai et examinerai toutes les idées éparses dans l'ouvrage d'Hutcheson ; mais je me hâte d'avertir que ce ne sont pas là les divisions de cet ouvrage. Hutcheson traite ces trois questions, mais il les distingue mal : souvent elles se rencontrent toutes les trois dans le même chapitre, et reviennent sans cesse et un peu confusément sous sa plume.

Ajoutons que de ces trois questions celle qui pour nous est la seconde, est pour Hutcheson sur le premier plan, à savoir la question de l'origine de l'idée du beau,

comme l'indique le titre même du livre : *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu.* N'est-ce pas là un lien qui rattache encore Hutcheson à Locke, une suite de la direction systématique imprimée par le philosophe anglais aux recherches philosophiques? Locke cherche avant tout l'origine des idées[1]. Nous avons vu Condillac le suivre dans cette route pleine de périls[2]. La vraie méthode expérimentale exige qu'on commence par rechercher et constater, fidèlement et sans esprit de système, les caractères que présentent aujourd'hui les idées, sans leur demander d'abord d'où elles viennent et quelle a été leur forme primitive. Car il faut connaître avant tout ce dont on veut trouver l'origine. Une description impartiale des faits est l'indispensable condition de toute induction légitime sur leur origine et sur leur portée, le rempart nécessaire contre les hypothèses[3]. A mesure que l'école écossaise se développe, elle abandonne de plus en plus les traces de Locke et remet à sa juste place la question de l'origine des idées. Pour l'avoir abordée trop vite, sans les préparations et les précautions suffisantes, Hutcheson y échoue : il se trompe sur l'origine du bien, comme il l'a déjà fait sur l'origine du beau ; mais, avant d'arriver à ce point défectueux de sa doctrine, arrêtons-nous, et même assez longtemps, sur celui où elle nous paraît irréprochable, parce que tout esprit de système en est absent et qu'on y rencontre seulement des faits certains, des observations plus ou moins profondes, mais exactes, solides, lumineuses.

1. T. III, Ire leç., *Locke*, p. 44; et 2e série, t. III, leç. XVI.

2. T. III, IIe leç., *Condillac*, p. 85, et IIIe, p. 106.

3. Sur ce principe de méthode, voyez tous nos cours, 1re série, t. Ier, p. 212, p. 285; t. II, p. 24, p. 47, etc., et 2e série, t. III, leç. XVI.

I. Quels sont les caractères de l'idée du bien?

Tant qu'on reste dans l'observation, on est inattaquable, et de là on a beau jeu contre les systèmes; aussi, sur cette première question, Hutcheson, appuyé sur les faits, bat aisément en ruine la philosophie des beaux esprits de Londres, la théorie des libres penseurs, qui se croyaient à l'avant-garde de l'esprit humain et ne se doutaient pas qu'ils le ramenaient en arrière, et revenaient à des spéculations mille fois convaincues d'extravagance, en confondant le bien moral avec le bien physique, en réduisant toute vertu à l'intérêt, et en lui donnant pour mobile unique la crainte et l'espérance. Hutcheson triomphe à faire voir que toutes ces prétentions systématiques sont contraires aux faits les plus certains et les mieux établis. Au risque de paraître longs, nous rassemblerons une foule de passages où l'idée du bien est sévèrement distinguée de tout ce qui n'est pas elle et présentée avec ses caractères véritables.

Si l'idée du bien moral n'était autre chose que celle du bien naturel, nous serions affectés pour les objets de l'un comme pour les objets de l'autre. Or, il n'en est rien. Comparez les sentiments que vous inspirent les hommes en qui vous reconnaissez de l'honneur, de la bonne foi, de la générosité, de l'humanité, avec les sentiments que vous éprouvez pour ceux qui possèdent les biens naturels, tels que des maisons, des terres, des jardins, la santé, la force. Vous êtes forcés d'approuver et d'aimer les premiers; mais il n'en est pas de même des seconds. Le mal moral, comme la trahison, la cruauté, l'ingratitude, nous fait haïr et mépriser ceux en qui nous l'apercevons, et nous n'avons certes ni mépris ni haine pour les infortunés

exposés à des maux naturels, tels que la pauvreté, la faim, la maladie, la mort, etc. *Recherches*, *Introd.*[1] « Si l'idée du mal moral était pour nous celle du mal naturel, un affront, un soufflet, une friponnerie de la part d'un associé ou d'un dépositaire, seraient reçus comme une tuile, une poutre, une tempête; l'infamie, la trahison, la cruauté feraient sur nous la même impression que la pluie ou une inondation. » Ainsi la différence des impressions et des jugements, quand le mal physique éprouvé est le même, témoigne de la profonde différence que nous mettons entre le mal moral et le mal naturel. L'un des deux peut être à son comble sans que l'autre soit au moindre degré. Voyez maltraiter un innocent, vous vous indignez; voyez exécuter une sentence sévère, mais que vous croyez juste, vous n'éprouvez ni mépris ni indignation contre le magistrat qui l'a portée[2].

Mais ce ne sont là que des observations préliminaires; l'effort d'Hutcheson tombe sur la distinction de l'idée du bien et de l'idée de l'utile, de la vertu et de l'intérêt. Les adversaires d'Hutcheson sont encore trop accrédités parmi nous pour que nous leur fassions grâce des nombreuses réponses que leur adresse notre philosophe[3].

Recherches, t. II, chap. 1er, § 1[4]. « Si le sentiment que nous avons du bien n'était pas distinct de l'intérêt, nous aurions les mêmes sentiments et les mêmes affections pour un champ fertile ou pour une maison commode que

1. Traduction française, t. II, p. 3-4.
2. *Ibid.*, p. 17.
3. Sur la morale de l'intérêt, voyez t. Ier, cours de 1817, programme, p. 223; leç. XVIII, p. 213; leç. XXI, p. 326; leç. XII, p. 351; t. II, leç. XVII, p. 206; leç. XVIII, p. 224; t. III, leç. IV et V, p. 169; leç. VI, p. 215, etc.
4. *Ibid.*, p. 12-13.

pour un ami généreux ou pour un noble caractère. Nous n'admirerions et n'aimerions pas plus une personne qui a vécu dans un pays ou dans un siècle éloigné du nôtre et dont l'influence ne saurait s'étendre jusqu'à nous, que nous n'aimons les montagnes du Pérou tant que nous ne sommes point intéressés dans le commerce d'Espagne. »

Ibid.[1] « Supposons que nous tirions les mêmes services de deux hommes dont l'un agit par inclination pour nous et dans la vue de nous rendre heureux, l'autre par des motifs intéressés ou par contrainte. Il est certain que, dans ce cas, ils nous sont tous deux également utiles; cependant nous ne pouvons nous empêcher d'avoir pour l'un et pour l'autre des sentiments fort différents. »

Ibid., § 2[2]. « Nous approuvons ordinairement les actions des autres dans la supposition qu'elles tendent au bien du genre humain ou de quelqu'une de ses parties. Comment mon intérêt se trouve-t-il lié avec celui du genre humain et de ses parties les plus éloignées? Car je ne puis m'empêcher d'admirer ces actions et d'aimer leur auteur. D'où procède cet amour, cette compassion, cette indignation, cette haine que l'on conçoit pour des caractères feints et imaginaires, malgré l'éloignement des siècles et des pays, selon qu'ils paraissent bienfaisants, fidèles, compatissants, ou d'une disposition opposée? Si l'approbation ne procède que d'un principe d'intérêt, quel intérêt commun y a-t-il entre Hécube et nous? dit Shaskpeare dans Hamlet. »

Ibid., § 3[3]. « Quelques-uns de ceux qui ont le plus

1. P. 15 et 16.
2. P. 20-21.
3. P. 22-23.

raffiné sur l'amour-propre diront peut-être que nous n'approuvons et blâmons ces caractères qu'à proportion de l'utilité ou du dommage que nous concevons qu'il eût pu nous en revenir, s'ils avaient existé de notre temps. Mais alors, pourquoi ne pas nous décider pour le parti victorieux et ne pas admirer les tyrans et les traîtres dont les entreprises ont un heureux succès? Pourquoi n'aimons-nous point le Sinon et le Pyrrhus de l'Enéide? Le caractère de ces deux personnages n'eût pas manqué de nous être infiniment avantageux, si nous avions été du nombre des Grecs. L'économie d'un avare n'est-elle pas aussi avantageuse à son héritier que la générosité d'un homme de mérite à son ami? Ne peut-on pas aussi aisément se regarder comme l'héritier d'un avare que comme le favori d'un héros? Pourquoi donc ne les approuvons-nous pas également l'un et l'autre? C'est que nous avons un sentiment secret qui détermine notre approbation indépendamment de notre intérêt personnel. Sans cela, nous nous rangerions toujours du côté que la fortune favorise, sans aucun égard pour la vertu et sans nous intéresser pour elle. »

§ 4 [1]. « Quelques moralistes, qui aiment mieux donner toutes formes différentes à l'amour-propre que d'admettre aucun autre principe d'approbation que l'intérêt, diront peut-être que ce qui sert à une partie sans nuire à l'autre est avantageux au tout, et qu'ainsi il en résulte quelque avantage pour chaque individu; que les actions qui tendent au bien du tout assurent de plus en plus le bonheur de chaque particulier, et que par conséquent on peut

1. P. 26-29.

approuver ces sortes d'actions, sur l'opinion qu'elles tournent enfin à notre propre avantage. Nous dispenserons ces moralistes de nous prouver par des conséquences fondées sur leur principe que nous tirons quelque avantage, dans notre siècle, du dévouement généreux de Codrus et de Décius..... Supposons que quelqu'un de nos voyageurs trouve un trésor dans la Grèce. On ne peut nier que l'action de l'avare qui l'a caché ne soit beaucoup plus utile à ce voyageur que celle de Codrus ; car l'avantage qu'il peut retirer de l'action de ce dernier est bien peu considérable, vu les siècles qui se sont écoulés depuis cet événement. Cet avare doit certainement paraître un héros en fait de vertu à notre voyageur ; car l'intérêt personnel ne nous fait estimer les hommes qu'à proportion du bien que nous en recevons. »

L'intérêt personnel peut bien entraîner l'action, mais non pas forcer le jugement. *Ibid.*, § 5[1]. « Que quelqu'un nous conseille de tromper un mineur ou un orphelin, ou de payer d'ingratitude un homme qui nous a comblés de bienfaits ; nous ne pouvons nous empêcher de le regarder avec horreur. Qu'on nous assure que cette conduite nous sera avantageuse, qu'on nous propose même une récompense ; il est vrai que ces motifs peuvent nous engager à faire ces actions, mais ils n'ont pas plus le pouvoir de nous porter à les approuver qu'un médecin n'en a de nous faire trouver du goût à un breuvage désagréable, lors même que nous nous décidons à le prendre, dans la vue de recouvrer la santé. »

Ibid[2]. « Si nous n'avions aucune autre idée des actions

1. P. 51.
2. P. 53-54.

que celle qui résulte des avantages ou des incommodités qui y sont attachés, serait-on obligé d'user de tant d'artifices pour engager un homme à abandonner un parti ruiné? Faudrait-il employer la torture pour le forcer à révéler le secret de ses amis? Est-il si difficile de convaincre l'entendement, si tant est que ce soit la seule faculté à laquelle on ait affaire, qu'il est vraisemblablement plus avantageux de nous assurer d'un bien présent et d'éviter un malheur qui nous menace, en nous attachant au parti qui domine, que de fonder la possibilité éloignée d'un bien futur sur une révolution souvent peu probable, quelquefois impossible? De même lorsque les hommes sont pleinement convaincus de l'avantage qui leur revient d'une action, approuvent-ils toujours leur propre conduite? Combien de fois leur arrive-t-il de détester la vie dont ils jouissent, et de rougir de l'avoir conservée par des actions aussi honteuses à leurs yeux qu'à ceux des personnes qui en ont profité! Que si quelqu'un est satisfait de sa conduite dans un pareil cas, sur quoi la justifiera-t-il aux yeux d'autrui? Ce ne sera jamais en alléguant l'avantage qui lui en revient comme un motif capable de la rendre excusable; ce sera en prouvant qu'elle est fondée sur les principes moraux de son parti. Car quel est celui qui en manque? C'est ainsi que les hommes approuvent leurs actions sous quelque apparence de bonté morale tout à fait distincte de l'utilité qui en résulte. »

Ibid., § 6 [1]. « Un traître qui nous vend sa patrie nous est plus utile qu'un héros qui la défend au péril de ses jours. Cependant on aime la trahison et l'on hait le traître.

1. P. 59.

On peut de même louer un ennemi généreux dans le temps même qu'il nous cause tout le mal possible. »

Chap. 2, § 2 [1]. « La vertu émane de toute autre affection que l'amour-propre ou le désir de notre intérêt personnel, et là où ce dernier porte à la même action, on approuve seulement le principe qui est parfaitement désintéressé. »

Ibid. [2]. « L'estime et le mépris paraissent désintéressés du premier coup d'œil. Ces affections sont excitées par quelques qualités morales bonnes ou mauvaises que notre naturel nous porte à approuver ou à désapprouver. Qu'on propose à un homme les plus grandes récompenses, qu'on le menace des châtiments les plus terribles, pour l'engager à accorder son estime à un inconnu ou à une personne dont il a éprouvé la cruauté, la trahison et l'ingratitude; peut-être pourra-t-on l'obliger par là à lui rendre des devoirs ou des services extérieurs, et à dissimuler ses sentiments; mais on n'obtiendra jamais de lui une estime réelle. Il en est de même du mépris : aucun motif intéressé ne saurait le contre-balancer. Offrez-lui, au contraire, un homme généreux, bienfaisant, fidèle et humain, il ne pourra s'empêcher de lui accorder son estime et sa bienveillance, en quelque partie du monde qu'il existe. On peut bien nous engager par des présents à travailler à la ruine d'un tel homme; il peut même arriver qu'un motif d'intérêt nous excite à traverser ses vues et ses desseins, mais il ne nous portera jamais à le blâmer tant que nous aurons la même idée de son caractère et de ses intentions. Je dis plus; nous trouverons, en consultant

1. P. 36.
2. P. 38-60.

notre cœur, que c'est avec la plus grande peine que nous nous déterminerons à lui nuire, par un motif intéressé, et que nous ne lui faisons du mal qu'avec la dernière répugnance. »

Ibid., § 3 [1]. « Celui-là ne mérite point le titre de bienfaisant qui ne fait du bien que dans la seule vue de son propre intérêt..... La véritable bienveillance est désintéressée, et les actions les plus utiles perdent ce glorieux titre dès qu'elles ne partent que d'un principe d'amour-propre ou d'avantage particulier. Jamais action ne fut plus avantageuse que la découverte du feu et du fer; cependant elle ne saurait mériter le nom de bienfaisante, si elle a été fortuite, ou si, en s'y appliquant, celui qui en est l'auteur ne s'est proposé que sa propre utilité. »

§ 4 [2]. Quand nous serions convaincus que la bienveillance est une affection qu'il est agréable et utile d'éprouver, nous ne l'éprouverions pas pour cela, car elle n'est point aux ordres de la volonté et du raisonnement. L'intérêt peut bien nous déterminer à des actions utiles aux autres; mais il ne nous donne pas l'affection bienveillante. D'ailleurs le plaisir attaché à la bienveillance ne peut devenir l'objet d'un calcul égoïste, ce plaisir n'étant attaché qu'à l'affection désintéressée. La vraie générosité exclut tout regard au plaisir même qu'elle donne.

§ 5 [3]. La compassion que les souffrances des autres inspirent est presque toujours accompagnée de douleur. Dans le système de l'intérêt, nous ne cédons à la compassion que pour faire cesser notre propre douleur.

1. P. 60-61.
2. P. 73.
3. P. 80.

Dans ce cas, « si Dieu nous offrait ou d'effacer entièrement de notre esprit l'idée de la personne qui souffre, ou de la tirer de son état malheureux, nous pourrions choisir également la première offre comme la seconde, puisque l'une et l'autre nous délivreraient également de cette douleur; ce qui, selon ce système, est l'unique but que nous nous proposons. Au contraire, nous éprouvons souvent en nous-mêmes que notre désir ne se borne point à la cessation de la douleur que nous ressentons; car si cela était, nous fuirions l'objet qui nous afflige ou nous bannirions son idée de notre souvenir. »

Au contraire, dira-t-on que la compassion est aussi très-souvent accompagnée d'un plaisir qui nous fait passer sur la douleur qui peut y être attachée, il est aisé de répondre que si c'était le plaisir de la sympathie qui la constituât, « il s'ensuivrait que celui qui compatit à la peine d'autrui devrait naturellement souhaiter de la voir durer, pour persister lui-même dans cet état, dont le plaisir n'est point pur, à la vérité, mais supérieur cependant à la douleur qui s'y mêle[1]..... »

Chap. 5., § 8[2]. « L'homme est porté à la compassion par la constitution même de sa nature. Elle nous pousse à désirer le soulagement des malheureux, indépendamment de l'avantage qui peut nous en revenir. La réflexion et l'intérêt, en nous faisant apercevoir l'inutilité ou le danger d'une pareille compassion, nous détournent souvent de nous y livrer. Le peuple, qui est incapable de tant de réflexion, recherche, par une espèce d'instinct naturel,

1. P. 214.
2. P. 278.

tous les objets capables d'exciter sa compassion, et s'expose volontairement à la douleur qui en résulte. »

Hutcheson s'attache à faire voir que toutes les affections que l'on regarde ordinairement comme bonnes et généreuses sont désintéressées. La reconnaissance est une de ces affections que les partisans du système de l'intérêt ont le plus attaquée. § 9[1]. « Est-il vrai que nous aimons la personne bienfaisante par cette seule raison que notre intérêt le demande, ou bien parce que ce n'est qu'en l'aimant que nous pouvons mériter ses bontés?..... Peut-on dire qu'on n'aime une personne bienfaisante que comme on aime un champ, un jardin, à cause des avantages qu'on en retire? Si cela était, on devrait cesser d'aimer celle qui s'est ruinée à force de nous obliger, dès là qu'elle n'est plus en état de nous faire du bien. »

Ce sentiment particulier, qu'on appelle le sentiment de l'honneur ou de la honte, prouve encore que nous mettons quelque chose au-dessus de l'intérêt. Chap. 5, § 5[2]. « Si nous n'avions d'autre idée des actions que relativement aux avantages ou au mal que nous en recevons, je ne vois pas pourquoi nous serions sensibles à l'honneur et à la honte; pourquoi un homme, à couvert du châtiment que mérite une mauvaise action, serait fâché de ce que le monde en a connaissance. C'est, dit-on, parce qu'on aura moins de confiance en lui et que ses affaires en souffriront. Un marchand, de peur de diminuer son crédit, cache un naufrage ou un mauvais marché; peut-on dire que ce soit là la même chose que la honte? Éprouve-t-il le même chagrin, le même abattement d'es-

1. P. 98-100.
2. P. 240-242.

prit qu'un homme dont la trahison est découverte? »

La vertu est tellement différente, aux yeux de l'humanité, de l'intérêt, du plaisir et du bonheur, que, toutes les fois que nous voulons nous représenter à nous-mêmes la vraie vertu, nous ne l'entourons pas des douceurs de la vie, mais de souffrances qui la relèvent et la font paraître davantage. Hutcheson invoque l'exemple de Régulus, tant de fois cité par les grands moralistes, et il fait voir que l'âme humaine se complaît merveilleusement dans ce modèle de la vraie vertu, c'est-à-dire de la vertu désintéressée. Chap. 6, § 1 [1]. « Voudrait-on, s'écrie Hutcheson, qu'il eût satisfait aux demandes des Carthaginois, et qu'il eût évité les tourments qu'on lui préparait, au préjudice de sa patrie? Devait-il violer la foi jurée, la promesse qu'il leur avait faite de revenir si le traité n'était pas accepté par les Romains? Laissons-lui donc subir le sort que la nature a prescrit à tous les hommes. Que pourrions-nous désirer de plus pour lui, sinon que les Carthaginois eussent ralenti leur cruauté, ou que la Providence l'eût arraché de leurs mains par quelque accident imprévu? »

De cette idée désintéressée du bien, Hutcheson tire la définition suivante de l'obligation : Chap. 7, § 1 [2]. « Une détermination qui, indépendamment de notre intérêt, nous porte à approuver certaines actions et à les faire, et qui nous rend mécontents de nous-mêmes lorsque nous agissons d'une manière contraire au devoir qu'elle nous impose. » Il rencontrait nécessairement sur sa route cette théorie de Locke, qui lui est commune avec Hobbes et

1. P. 291.
2. P. 550.

Mandeville; à savoir que « le bien et le mal, considérés moralement, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions et une certaine loi, conformité et opposition qui nous attirent du bien et du mal par la volonté et la puissance du législateur ; et ce bien et ce mal n'est autre chose que le plaisir et la douleur qui, par la détermination du législateur, accompagne l'observation ou la violation de la loi ; c'est ce que nous appelons récompense et punition. » Locke, *Essai sur l'Ent.*, liv. II, chap. XXVIII, § 5[1].

Cette théorie est évidemment celle de l'intérêt, puisqu'elle appuie la vertu sur le seul fondement de la crainte et de l'espérance, de la récompense et de la peine, ici des peines et des récompenses dont dispose le législateur humain, là de celles qui sont dans la main de Dieu. Hutcheson montre qu'une pareille théorie est entièrement contraire aux faits, lesquels sont ici les croyances et les habitudes de l'humanité.

« On demandera, dit-il, s'il est possible d'avoir quelque sentiment de l'obligation séparée des lois d'un supérieur. » Il demande à son tour quel est ce supérieur. Il ne suffit pas qu'il soit tout puissant pour obliger. La toute-puissance contraint, elle n'oblige pas[2]. Pour que l'ordre d'un supérieur oblige, il faut que nous le jugions bon et juste en soi. La loi n'oblige donc pas seulement en tant que loi, c'est-à-dire comme ordre d'un supérieur, mais aussi et surtout comme juste. Cela est vrai des lois humaines et même des lois divines. Chap. 7, § 5[3].

1. Voyez le précédent volume, IIe leç., p. 74, et le t. III de la 2e série, leç. XX.
2. P. 534.
3. P. 547.

« Rien ne prouve mieux que nos premières idées du bien moral sont indépendantes des lois que l'examen constant que nous faisons des lois divines et humaines. Quel peut être le sens de cette opinion générale que les lois de Dieu sont justes, bonnes et saintes? Les lois humaines peuvent être appelées bonnes à cause de leur conformité avec la loi divine, mais à quoi bon appeler les lois de l'Être suprême bonnes, saintes ou équitables, si la bonté, la sainteté et la justice sont entièrement dépendantes des lois ou de la volonté d'un supérieur, qui nous a été révélée de façon ou d'autre? » On suppose déjà l'idée du bien, « lorsqu'on donne aux lois de la Divinité les épithètes de bonnes et d'équitables, et qu'on regarde l'empire qu'elle exerce sur nous comme juste et raisonnable [1]. »

Chap. Ier, § 5 [2]. « On dira peut-être que les actions qu'on appelle bonnes ou vertueuses ont cet avantage sur *toutes les* autres que nous espérons d'en être recompensés par la Divinité, et que c'est sur ce principe qu'est fondée l'approbation que nous leur donnons et le motif intéressé qui nous porte à les faire. Il suffit d'observer qu'un grand nombre de personnes ont des idées fort relevées de l'honneur, de la bonne foi, de la générosité et de la justice, sans connaître la Divinité et sans attendre aucune récompense de sa part, comme elles abhorrent la trahison, la cruauté et l'injustice, sans aucun égard au châtiment dont elles peuvent être suivies. »

Ce n'est pas assurément qu'Hutcheson rejette l'espérance des avantages attachés à la vertu en ce monde, ni

1. P. 546.
2. P. 55.

celle des récompenses d'une vie future. Il tient cette dernière espérance comme très-légitime, et excellente pour nous soutenir dans la route souvent pénible de la vertu[1]. Il pense avec raison qu'il convient de porter les hommes au bien, par tous les motifs possibles. Mais le motif vraiment vertueux est désintéressé ; il repose sur la beauté même de la vertu, sur l'idée du bien en soi. Et ici le ministre du saint Évangile s'applique à démontrer que les différentes récompenses proposées dans l'Évangile ne sont pas regardées par le christianisme comme l'unique motif capable de nous exciter à la vertu ou de nous faire approuver les actions dont elle seule est la source[2]. Sans entrer dans cette discussion, remarquons que depuis Hutcheson l'école écossaise ne s'est point écartée de cette partie de sa doctrine morale, qu'elle s'est accordée à maintenir l'espoir d'une vie meilleure et en même temps à le proposer aux hommes comme un auxiliaire puissant et non pas comme le fondement unique et l'objet propre de la vertu.

Nous nous sommes complu à recueillir de toutes parts dans les *Recherches* les divers passages qui se rapportent à la première des questions que nous avons instituées. Ils expriment avec simplicité et avec force les vrais caractères de l'idée du bien. Oui, cette idée, à nos yeux comme à ceux d'Hutcheson, est absolument différente de l'idée du plaisir et du bonheur ; la plupart du temps, grâce à Dieu, elle s'y mêle et s'y associe, quelquefois elle s'en sépare avec éclat, et toujours elle en est distincte.

1. P. 87.
2. *Ibid.*

Elle n'est pas le privilége de quelques âmes d'élite ; elle est le glorieux patrimoine de la nature humaine ; elle a été donnée à tous : elle est universelle, elle est même nécessaire. Enfin, elle ne repose que sur elle-même ; comme elle est différente de l'agréable, par la même raison on ne peut la ramener à l'utile, ni par conséquent à l'intérêt, quelque forme qu'on lui donne, que ce soit l'intérêt de la fortune ou de la vanité, l'intérêt futur ou l'intérêt actuel, un intérêt religieux ou un intérêt humain, qu'il s'agisse des peines et des récompenses dont les sociétés humaines disposent ou de celles que le suprême législateur s'est réservées. Ces peines et ces récompenses sont bonnes et justes, c'est-à-dire d'accord avec l'idée même du bien ; c'est donc cette idée qui justifie nos meilleures espérances, ce ne sont pas celles-ci qui le font naître et qui l'autorisent ; c'est elle qui est l'objet propre de l'âme dans l'approbation ou dans la résolution vertueuse et la mesure inviolable du jugement ou de l'acte ; c'est la beauté, c'est la dignité, c'est la grandeur, c'est la sainteté essentielle de l'idée du bien qui nous touche et nous détermine immédiatement ; cette idée est donc en soi absolument désintéressée. Sur ce premier point, nous n'avons pas un autre avis que celui d'Hutcheson.

II. Maintenant quelle est l'origine de cette idée du bien, dont nous venons de reconnaître les caractères, et à quelle faculté la faut-il rapporter ?

Elle est universelle et nécessaire, elle est désintéressée, elle est différente de l'idée de tout bien naturel, voilà le fait certain qui nous a été fourni par l'observation et qu'il ne faut sacrifier à aucun système. Quelle que soit l'origine que nous assignions à ce fait, cette origine doit

l'expliquer, non le détruire. Telle est la règle inviolable de la recherche dans laquelle nous allons entrer. Nous avons souvent rappelé cette règle. Locke l'ignorait, et Hutcheson ne l'a pas bien connue. Si elle lui eût été toujours présente, elle l'eût conduit à une théorie moins systématique que celle à laquelle il s'est arrêté.

Cette théorie a d'ailleurs des côtés très-vrais qu'il faut dégager et mettre en lumière.

Hutcheson écarte d'abord l'explication de l'idée du bien et du mal par la coutume et l'éducation. Chap. 1, § 7[1]. « La coutume et l'éducation peuvent bien nous faire apercevoir un avantage particulier dans des actions dont l'utilité nous était d'abord inconnue, ou nous les faire regarder comme nuisibles par raison ou par préjugé, quoique nous ne les ayons point trouvées telles dès la première vue; mais elles ne peuvent jamais nous faire envisager une action comme louable ou blâmable, sans aucun égard à notre intérêt personnel. »

L'auteur de la *Fable des Abeilles*, interprète fidèle de l'école à laquelle il appartient, prétend que des chefs artificieux ont fait accroire aux hommes, au moyen de statues et de panégyriques, qu'il y avait un zèle pour le bien public excellent par lui-même et que par là, ils les ont engagés à l'admirer dans les autres et à l'imiter eux-mêmes, aux dépens de leur propre intérêt. La réponse que fait Hutcheson à Mandeville est aussi solide qu'elle est simple. Si l'intérêt personnel est au fond le seul mobile déterminant de nos actes, comment un être qui est et se sent sous la loi unique de l'intérêt peut-il en venir à ce

1. P. 18.

point d'extravagance, de s'imaginer que les autres hommes, ses semblables apparemment, sacrifient réellement leur intérêt au bien public? Est-il probable, en vérité, que celui qui ne connaît de bon que ce qui lui est utile, se laissera persuader de trouver bon ce qui lui est nuisible, en tant qu'avantageux à autrui, et de n'approuver une action qu'à la condition qu'elle vienne d'un zèle désintéressé pour le bonheur des autres hommes[1]?

Observons les enfants, où la nature humaine n'a pas encore été altérée. Chap. 4, § 7[2]. « Quelle joie, quel chagrin, quel amour et quelle indignation ne remarquons-nous pas en eux aux peintures morales qu'on leur fait des actions! L'effet de ces tableaux est indépendant des notions qu'on a pris la peine de leur donner d'un Dieu, des lois, d'une vie à venir, et de toutes les opinions qui peuvent leur faire préférer le bien général au bien particulier. Toutes ces choses leur seraient inconnues que nous remarquerions en eux les mêmes impressions et avec la même force. »

Comment alors expliquer tant d'opinions diverses, tant de coutumes bizarres rapportées par les voyageurs?

Quant aux récits des voyageurs, Hutcheson reproduit une ingénieuse et forte remarque de Schaftsbury. Les voyageurs ne font guère attention qu'à ce qui est nouveau, surprenant, merveilleux; ils négligent ce qui est commun et semblable à ce qui se passe chez eux; ils glissent très-légèrement sur ce qui concerne les affections naturelles, les instincts naturels, les qualités et les vertus naturelles;

1. P. 41 et 42.
2. P. 228.

ils daignent à peine nous parler de l'horreur que les nations les plus barbares ont pour la trahison, de leur fidélité à l'amitié, de leur respect pour le courage, de leur fermeté à supporter les souffrances, et de leur mépris pour la mort, toutes choses qui attestent dans les hommes les plus sauvages le fond commun de l'humanité et l'idée désintéressée du bien. A côté de cela se rencontrent, il est vrai, des cruautés étranges, par exemple, des sacrifices humains. Mais nous sied-il bien de nous en étonner, dit Hutcheson, nous Européens, qui avons vu la Saint-Barthélemy, et qui voyons encore, dans une grande partie du monde civilisé, le tribunal de l'Inquisition[1]?

Hutcheson parcourt la plupart des exemples d'immoralité prétendue que l'école sensualiste se plaît à rassembler, et qu'elle tire souvent de récits de voyageurs ignorants ou fanatiques, et il fait voir[2] qu'ils ne tiennent point à une méchanceté naturelle, mais tantôt à l'emportement de la passion, tantôt à des erreurs de l'esprit, que souvent même une apparence de bien public en est le fondement. Les superstitions les plus grossières couvrent la sainte idée de la religion. Les pratiques religieuses les plus atroces prouvent au moins que l'homme est capable de mettre quelque chose, chimère ou vérité, au-dessus du plaisir et même de la vie : ce n'est certes pas là un témoignage en faveur de l'égoïsme.

La coutume et l'éducation influent sur la direction de notre énergie morale, elles ne la créent pas. Il n'y a pas autant de diversité dans les idées morales des peuples qu'on veut bien le dire ; ce qui domine est l'unité ; car

1. P. 206.
2. P. 191-210.

ce qui fait la vertu aux yeux de la plupart des hommes, c'est l'intention vertueuse, l'intention d'accomplir, aux dépens de son plaisir et de son intérêt, ce qu'on croît être le bien. Ainsi, dit Hutcheson, *ibid.*, § 6 [1], il y a des peuples où le mariage entre frère et sœur est regardé comme licite; alors ceux qui s'y livrent le font innocemment; ils ne sacrifient point ce qu'ils savent être le bien à leurs passions. Mais est-il établi que de tels mariages sont contraires à l'idée du bien: c'est alors qu'on est coupable de faire ce qu'on croit être le mal et que l'inceste est un véritable crime, moins encore dans l'action elle-même que dans la lâcheté de la volonté qui cède à la passion, au lieu d'accomplir ce qui est essentiellement la vertu, à savoir, le sacrifice de la passion et de son propre plaisir à ce qui est considéré, fût-ce même à tort, comme le bien.

La seule conséquence qu'il faut tirer de tout cela, c'est que les notions naturelles du bien et du mal, sans venir de l'éducation et de la coutume, en reçoivent une certaine direction; qu'il importe donc de les faire dominer sur l'éducation et sur la coutume, au lieu de les y abandonner. Et à cette occasion Hutcheson s'élève avec force contre l'esprit de secte qui, non-seulement divise les hommes pour des opinions insignifiantes ou extravagantes, mais égare ce qu'il y a de plus grand et de plus saint, la conscience, le courage, l'instinct généreux qui nous porte au sacrifice. Il en dit autant de l'esprit de système qui, en substituant aux croyances naturelles du sens commun des opinions artificielles et mensongères, en remplissant l'entendement de sophismes, altère et cor-

1. P. 225.

rompt les mobiles de la volonté ; et, parmi les systèmes malfaisants, Hutcheson n'hésite point à placer « cette philosophie qui, comme celle d'Épicure, nous fait douter de la bonté de la divine providence, et nous représente le genre humain comme méprisable et intéressé, en nous insinuant insensiblement ce principe dénaturé, artificieux et méchant, que les actions les plus généreuses n'ont d'autre source que l'amour-propre [1]. »

La coutume et l'éducation ainsi écartées, à quelle origine attribuerons-nous l'idée du bien? On ne peut la faire venir des sens, de ces cinq sens qui, selon Locke et ses disciples, nous fournissent toutes les idées premières sur lesquelles la réflexion opère, pour les abstraire, les combiner, les généraliser, et composer l'entendement humain. Voilà donc une idée première qui échappe ou semble échapper au système reçu. Hutcheson, malgré sa déférence générale pour la métaphysique de Locke, s'explique catégoriquement à cet égard. Chap. 1, § 2 [2] : « Les sens, par le canal desquels nous goûtons du plaisir dans les objets naturels, et qui nous les font regarder comme avantageux, ne sauraient *jamais* exciter en nous aucun désir du bien public, mais seulement de celui qui nous concerne et qui nous est particulier. Ils ne peuvent de même nous faire approuver une action dont le seul caractère est de contribuer au bonheur des autres. »

D'un autre côté, Hutcheson juge tout aussi impossible de rapporter l'idée du bien à la réflexion et à la raison. Nous avons vu dans la dernière leçon que par la raison il n'entend guère que le raisonnement, ou du moins une

1. P. 216.
2. P. 19.

faculté subordonnée dont toute la fonction est d'opérer sur des données qu'elle n'a point faites, à l'aide de principes et pour des buts qui lui sont étrangers. Il repousse donc la raison aussi bien que les sens, comme source de l'idée du bien. *Introd.*[1] « Nous découvrons par les sens la bonté immédiate des viandes, des liqueurs, de l'harmonie, d'une belle perspective, d'un tableau, d'une statue, etc.; et par la raison, celle des richesses, de l'autorité, etc., c'est-à-dire que la raison nous apprend qu'elles sont propres à nous procurer les objets dont nous recevons un plaisir immédiat..... » Chap. 3, § 15[2]. « On dira que la vertu ne doit avoir d'autre principe que la raison, comme si la raison, ou la connaissance d'une proposition vraie, pouvait jamais nous mettre en action, lorsqu'il ne s'offre ni fin ni but auquel nous soyons portés par désir ou par inclination... » Chap. 7, § 3. « *Que le sentiment moral ne dépend point de la réflexion.* On a beau vanter cette supériorité de raison qui nous élève au-dessus des autres animaux, ses progrès sont trop lents, trop remplis de doute et d'incertitude, pour pouvoir en faire usage dans toutes sortes d'occasions, soit pour notre propre conservation, sans les sens extérieurs, soit pour diriger nos actions pour le bien de tous, sans le sentiment moral[3]. » Aussi, sur la question : jusqu'à quel point la vertu peut-elle être enseignée, Hutcheson adopte la solution de Platon, qu'il aurait pu citer[4]. *Ibid.*, § 2 : « On ne doit point s'imaginer que la vertu proprement dite, ou les bonnes dis-

1. P. 6.
2. P. 182.
3. P. 358.
4. Dans le *Ménon*, t. VI de notre traduction.

positions de l'âme, puissent être directement enseignées ou produites par l'instruction; elles doivent être originairement imprimées en nous par le grand Maître, et ensuite fortifiées et affermies par la culture que nous donnons à notre esprit[1]... » Chap. 1, § 1[2]. « Est-il nécessaire d'être aussi capable de réflexion que Cumberland ou Puffendorf, pour admirer la générosité, la bonne foi, l'humanité, la reconnaissance, ou de raisonner aussi solidement qu'ils peuvent le faire, pour sentir ce que la cruauté, la trahison et l'ingratitude ont de mauvais? Ces vertus n'excitent-elles pas notre admiration, notre amour, et une secrète envie de les imiter dès que nous les apercevons, sans qu'il soit besoin d'une plus ample réflexion; et les qualités opposées, notre mépris et notre haine? Les hommes seraient, en vérité, fort à plaindre, si le sentiment qu'on a de la vertu avait aussi peu d'étendue que notre capacité pour ces sortes d'idées métaphysiques. »

Mais alors, va dire le disciple de Locke, vous revenez aux qualités occultes de la scholastique; et l'école sensualiste croit avoir abattu ses adversaires, quand elle leur a jeté cette objection qu'elle regarde à la fois comme un argument péremptoire et une insulte mortelle. Hutcheson n'en est pas du tout altéré; il accepte l'objection, mais il la renvoie à ses auteurs en leur demandant compte de toutes les causes qu'ils admettent, comme s'il n'y avait pas une multitude d'effets réels et certains qu'il nous faut bien par conséquent attribuer à des causes réelles et certaines, bien que ces causes soient mal connues.

1. P. 357.
2. P. 29.

Chap. 7, § 3[1]. « Cette détermination naturelle à approuver et à admirer, à haïr et à mépriser les actions, est sans contredit une *qualité occulte*. Mais est-il plus étonnant que l'idée d'une action produise de l'estime ou du mépris que de voir le mouvement ou le déchirement de la chair causer du plaisir ou de la douleur, et l'acte de la volonté mouvoir la chair et les os? La chose n'est pas moins difficile à expliquer, ni moins mystérieuse que cette détermination à aimer et à approuver, à condamner et à mépriser les actions et ceux qui les font indépendamment de tout intérêt et selon qu'elles paraissent bien ou mal faites. »

Il ne s'ensuit pas cependant que l'idée du bien soit une idée innée. Ici, comme pour le beau, Hutcheson prévient qu'il n'est point question d'une idée innée, d'une connaissance innée, d'une proposition pratique innée. Ch. I, § 8[2]. « On n'entend par là, dit-il, qu'une détermination de l'esprit à recevoir les idées simples de louange ou de blâme, à l'occasion des actions dont il est témoin, antérieure à toute idée d'utilité et de dommage qui peut nous en revenir. Tel est le plaisir que nous recevons de la régularité d'un objet, ou de l'harmonie d'un concert, sans avoir aucune connaissance des mathématiques, et sans entrevoir dans cet objet ou dans cette composition aucune idée différente du plaisir qu'ils nous procurent. »

Puisque l'idée du bien ne vient pas des sens ni de la réflexion, qu'elle n'est pas non plus une idée ou proposition innée, il ne reste qu'à la rapporter à une faculté de l'âme différente de toutes les autres, dont la fonction

1. P. 539-540.
2. P. 41.

est de nous donner cette idée, comme la fonction de la réflexion est de nous donner les idées de la réflexion, et celle des sens extérieurs de nous donner les idées sensibles. Or, cette faculté particulière de l'âme, Hutcheson l'appelle *sens moral*, comme il a appelé sens du beau la faculté qui nous donne l'idée du beau.

Partout dans les *Recherches* et dans ses autres ouvrages Hutcheson répète que le sens moral est une faculté spéciale, irréductible à toute autre faculté rationnelle ou affective. Dans les *Eclaircissements*, qui suivent l'*Essai sur la nature et la conduite des passions*, il déclare, ch. 2 et ch. 3, se séparer de Clarke et de Wollaston qui ramènent l'idée du bien à la connaissance des rapports nécessaires et des convenances éternelles des choses ou à l'expression de la vérité. Dans le *système de philosophie morale*, il ne se sépare pas avec moins de soin de la théorie de Smith, comme s'il l'eût pressentie ; il montre qu'il est impossible de ramener la perception du bien à la sympathie. Tom. 1, liv. 1, chap. 3, § 5, pag. 47. « La sympathie, dit-il, n'en peut rendre compte, bien qu'elle soit assurément un principe naturel et une belle partie de notre constitution. Lorsqu'elle opère seule, elle est, en général, proportionnée aux souffrances aperçues ou imaginées, sans égard aux autres circonstances..... Elle ne peut donc expliquer cette bienveillance immédiate qui nous porte vers tout être qui nous apparaît doué d'excellence morale, avant que nous ayons aucune idée de l'état heureux ou malheureux dans lequel il se trouve. » Hutcheson définit le sens moral : « une détermination naturelle et immédiate à approuver certaines affections, et les actions auxquelles elles donnent naissance, un sens

naturel de l'excellence qui y est contenue, et qui ne se peut réduire à aucune autre qualité perceptible par nos autres sens ou par le raisonnement. » *Ibid.* § 4, p. 58. Dans le *Manuel de philosophie morale*, lib. I, c. 1, § 8, il rappelle la doctrine déjà exposée dans la métaphysique, *les sens réfléchis* qui entrent en exercice à la suite des sens ordinaires. Ces sens plus délicats, *subtiliores*, nous procurent d'autres perceptions, d'autres idées. Laissons un moment Hutcheson s'expliquer lui-même.

§ 10. « Parmi ces puissances illustres de l'âme, *vires animi illustriores*, il en est une, il est un sens, le plus divin de tous, qui aperçoit dans les mouvements de l'âme, dans les intentions, dans les paroles, dans les actions, ce qui est noble, beau, honnête. C'est à l'aide de ce sens que la nature nous montre le modèle sur lequel nous devons régler notre caractère, notre conduite, tout le plan de notre vie. C'est lui qui nous pénètre de joie quand nous avons accompli ou quand nous nous rappelons des actions conformes à ses conseils, tandis que les actions contraires nous laissent du repentir et de la honte. Les actions et les intentions honnêtes des autres hommes nous plaisent également; nous les louons et nous aimons leurs auteurs; nous condamnons et nous détestons les actions et les intentions marquées d'un caractère opposé. Ce que ce sens approuve s'appelle juste, beau, vertueux; ce qu'il désapprouve est honteux et vicieux. »

« Les objets de l'approbation sont les intentions bienveillantes, les mouvements de l'âme qui paraissent venir d'une bonté désintéressée, *ex gratuitâ bonitate*, ou qui du moins semblent exclure un amour de soi étroit et bas. Les objets de la désapprobation sont l'amour de soi,

la malveillance, le goût des basses voluptés, etc. Ce sens est inné dans l'homme. »

§ 12. « Ce sens sublime a été destiné par la nature à être le guide de toute la vie. Il juge de toutes les facultés de l'âme, de tous ses mouvements, de toutes ses intentions. Il s'arroge sur toutes ces choses une autorité suprême. C'est lui qui porte cette sentence que toute la dignité de l'homme et son excellence naturelle, avec le véritable bonheur, consiste dans le goût du beau et de l'honnête. Ceux qui nourrissent en eux et cultivent ce sens, y puisent un courage qui leur fait braver les plus grands dangers et supporter les plus douloureux sacrifices pour accomplir leurs devoirs envers leurs amis, envers leur patrie, envers tout le genre humain; c'est à cette seule condition qu'ils peuvent approuver intérieurement leur caractère et leur conduite. Ceux qui manquent aux commandements de ce maître souverain de l'âme, et à qui l'intérêt, la crainte et le désir font trahir leurs devoirs, en sont punis par de cuisantes morsures [1]. »

Nous applaudissons de tout notre cœur à ce noble lan-

1. Je donne ce passage de l'*Institutio*, pour faire connaître la sobre élégance du latin d'Hutcheson : « Sublimior hic sensus, quem vitæ totius ducem constituit ipsa natura, etiam atque etiam est considerandus; quippe qui de omnibus animi viribus, motibus et agendi consiliis judicat, inque ea omnia suo jure arrogat sibi imperium; gravissimamque eam fert sententiam, in ipsis virtutibus ipsoque pulchri et honesti studio sitam esse et hominis dignitatem sive præstantiam naturalem et vitam beatissimam. Qui sensum hunc fovent excoluntque ejus vi sentiunt se confirmari posse ad gravissima pericula subeunda, aut maximas rerum externarum jacturas lubenter faciendas, ne amicorum, patriæ aut communem omnium utilitatem, ullamve officii sui partem deserant : easque sola ratione suam indolem vitæque rationem sentiunt se penitus posse comprobare. Acri item morsu cruciantur cæcisque verberibus cæduntur, qui hunc animi spernunt principatum, officia sua externorum malorum metu, aut utilitatum appetitione deserentes. »

gage, comme à la réfutation précédente des fausses origines de l'idée du bien. Nous aussi, nous pensons que ni les sens, ni le raisonnement, ni la sympathie, ne peuvent rendre compte de cette idée. Nous admettons entièrement et sans réserve la partie négative de la théorie morale d'Hutcheson. Encore une fois, l'idée du bien ne peut être rapportée qu'à une faculté spéciale de l'âme. Mais quelle est cette faculté? Elle est sublime, assurément, comme le dit Hutcheson, elle est divine; mais la célébrer, n'est pas la faire connaître : un hymne ne peut tenir lieu d'analyse. Il faut donc pénétrer davantage dans cette faculté et rechercher son caractère propre. Ici commence la partie positive de la théorie d'Hutcheson; c'est ici que cette théorie commence à chanceler et à s'obscurcir pour aboutir à une erreur, et à une erreur considérable.

La vraie méthode expérimentale ne sacrifie les faits à aucune fausse explication; et c'est des faits mêmes qu'elle tire leur explication légitime. L'idée du bien est un fait dont la cause doit être un pouvoir de l'âme, pourvu des caractères même dont son effet est marqué; c'est donc toujours cet effet qu'il nous faut examiner, car il est tout, à proprement parler, et il contient en lui ce que nous pouvons connaître de sa cause. L'idée du bien est différente de toute idée de plaisir physique; donc la faculté qui nous donne cette idée est une faculté toute morale. L'idée du bien est immédiate, donc elle dérive d'une faculté dont l'exercice est spontané et non réfléchi. L'idée du bien est désintéressée, donc la faculté qui la produit est en nous assurément, mais étrangère et supérieure à ce qui fait notre personnalité proprement dite.

L'idée du bien est universelle et nécessaire, donc la faculté qui nous la suggère n'a rien à voir avec notre volonté. En analysant encore de plus près l'idée du bien, nous déterminerons avec plus de précision le caractère de la faculté qu'elle suppose.

En présence d'une action faite par un autre ou par nous-même la faculté qui s'y applique et la qualifie de bonne ou de mauvaise, se produit-elle par un jugement ou par un sentiment? Nous répondons sans hésiter : par l'un et par l'autre.

Il y a jugement, car il y a affirmation; le résultat de cette affirmation et de ce jugement est une idée, et cette idée est pour nous une vérité, différente de toutes les autres, mais égale au moins à toutes les autres, et que nous appelons une vérité morale.

Un homme trahit son ami et la foi donnée, il s'approprie le dépôt qui lui a été confié : nous jugeons et affirmons que cet homme est un traître. Notre indignation peut être plus ou moins vive, selon que nous sommes plus ou moins près du temps et du lieu où l'action a été commise, selon que nous sommes en telle ou telle disposition particulière. Mais il n'en est pas ainsi de notre jugement. De près ou de loin, dix ans écoulés comme le lendemain ou le jour même, en santé ou en maladie, avec vivacité ou avec langueur, nous affirmons et jugeons que cette action est mauvaise et qu'elle est digne de mépris. Quelqu'un nous conteste-t-il cela, et prétend-il que c'est un effet de notre humeur particulière, de notre imagination ou de notre sensibilité? Nous soutenons le contraire; nous soutenons qu'il ne s'agit point ici d'humeur, d'imagination, de sensibilité, qu'il ne

s'agit pas d'une impression qui nous soit particulière, mais que dans la réalité des choses cette action est mauvaise, et que tout homme qui n'en juge point ainsi est dans l'erreur. Nous imposons ce jugement à tous les autres hommes, comme étant indépendant de nous, de notre volonté, de notre personne. La vérité qu'il exprime a pour nous le même caractère : elle n'est point relative à nous, elle est impersonnelle, elle est absolue : nous ne l'avons pas faite, et nous ne pouvons que la concevoir. Or, quelle est en nous la faculté qui affirme, qui juge, qui conçoit? qu'on l'appelle comme on voudra : toujours est-il que ce n'est pas la faculté de jouir ou de souffrir, une faculté sensitive, intérieure ou extérieure, mais une faculté intellectuelle, qui s'appelle ordinairement la raison.

Le fait que nous venons de décrire est certain; en voici un autre qui ne l'est pas moins, en présence ou au récit de l'action d'un homme qui viole un dépôt confié par l'amitié sous la foi du serment, nous ne jugeons pas seulement que cette action est mauvaise et que cet homme est un traître ; à ce jugement correspond un sentiment qui ne vient pas des objets extérieurs, mais des profondeurs de l'âme, un sentiment d'indignation douloureuse contre cet acte et contre son auteur. Nous souffrons, non pas en dehors, mais en dedans, non d'une peine physique, mais d'une peine morale ; nous souffrons non pas pour nous, mais en quelque sorte pour l'humanité tout entière. Nous gémissons sur sa faiblesse, nous rougissons de sa lâcheté. Au contraire, en présence ou au récit d'une belle action, d'un sacrifice soit de l'intérêt soit de la passion, en même temps que nous jugeons que cette action est belle

et bonne, que son auteur a bien fait et qu'il est digne d'estime, un sentiment d'une joie exquise et particulière pénètre notre âme; nous admirons et nous aimons l'auteur inconnu de cette action, fût-il séparé de nous par l'Océan, habitât-il un autre monde, ou fût-il couché dans la tombe depuis mille ans; nous sommes fiers de cette action pour la nature humaine; et tous ces mouvements intérieurs ayant leur expression au dehors, nous relevons la tête, de nobles larmes humectent nos yeux. Est-ce là juger? non, c'est sentir; c'est sentir non pas par un de nos cinq sens, mais par un pouvoir spécial de l'âme qui est différent de la raison, mais qui se mêle à son exercice et lui sert d'auxiliaire.

Les deux faits qui viennent d'être rappelés, diffèrent essentiellement et se tiennent intimement; ôtez l'un des deux, la perception morale perd un de ses éléments, et la théorie qui en résulte est défectueuse[1].

Remarquez, toutefois, que des deux éléments qui composent la perception morale, le principal est le jugement. Si le bien n'est pas une vérité attestée par la raison, qu'est-il, je vous prie? Il n'est plus qu'un sentiment. Mais le sentiment tient à toute la sensibilité. C'est un phénomène complexe qui est le lien de l'âme et du corps, de la raison et des sens Moins mobile que la sensation, parce qu'il ne dépend pas des objets extérieurs et que sa source est tout autrement profonde, il n'a pas non plus la pureté inviolable de la raison. Les idées, c'est-à-dire les vérités universelles et nécessaires sont les lois mêmes des êtres; nous les apercevons, nous ne les

1. Sur le jugement et le sentiment du bien, voyez t. II, leç. XX, p. 281.

faisons pas. D'un autre côté, les sensations sont aussi variables que les rapports des objets à notre sensibilité; elles nous appartiennent par l'apperception qu'en a la conscience; mais la conscience les subit, elle ne les fait ni ne les retient; elles changent instantanément et perpétuellement comme la face mobile de ce monde; elles fuient d'une fuite éternelle ou nous assaillent irrésistiblement. Entre l'idée et la sensation est le sentiment, leur vivant lien. Le cœur avec la liberté est le privilége éminent de l'homme, mais il n'est pas l'homme tout entier : le fond immortel de l'homme est la raison, comme sa partie périssable est la sensation. Le sentiment est meilleur que l'une et il réfléchit admirablement l'autre; il n'est pas le principe de la raison, mais il en est en quelque sorte la vie. C'est par les sentiments que les idées se réalisent; c'est quand l'idée a passé dans le sentiment que l'homme a revêtu cette force merveilleuse qui peut résister à la sensation, aux accidents extérieurs, au monde entier. Voilà le sentiment bien haut; mais ôtez-lui la raison et l'idée, réduit à lui-même, faute de son appui naturel, le sentiment retombe plus ou moins du côté de la sensation, et il devient instable comme elle. Il varie dans le même homme et d'homme à homme presque autant que la sensation. Le genre humain est un et identique à lui-même dans la raison; il n'est que différent par la sensation; par le sentiment vrai, c'est-à-dire uni à la raison il est un tout ensemble et il diffère, il a de l'unité et de la variété, il vit de la vie la plus noble et en même temps la plus animée. Séparez le sentiment de la raison, c'en est fait de l'unité, c'en est fait de la fraternité humaine; il ne reste plus que la variété, les membres épars d'une famille

brisée, des cœurs qui battent encore mais qui ne battent plus à l'unisson. Plus d'idée commune, plus de commune mesure. L'énergie même des sentiments accroît leur différence. Le bien, diversement senti, apparaît à l'un différent de ce qu'il apparaît à l'autre. Dans cette discordance, tout peut successivement devenir bien ou mal, selon la disposition particulière de chacun ; tout peut être bien, par conséquent rien n'est bien en soi.

J'insiste sur les fâcheuses conséquences d'une théorie qui réduirait la perception morale au sentiment, parce que nous sommes à l'entrée d'une école qui est tombée dans cette faute. L'année prochaine, quand je vous conduirai en Allemagne, quand je vous exposerai la philosophie morale de Kant, comme j'aurai affaire à une école qui est tombée dans la faute contraire, et qui a presque absorbé la perception morale tout entière dans la raison, alors je relèverai le sentiment, je lui restituerai son rang et son rôle dans l'âme et dans la vie. Je ferai voir que, s'il n'est pas le fondement unique de la vertu, il en est le tout-puissant auxiliaire. Je ferai voir que c'est du mélange de la raison et du sentiment que se forme la conviction, c'est-à-dire le ressort de l'âme, l'instrument de tout bien, le glaive à la fois et le bouclier dans la vie, au milieu des passions qui se disputent l'empire de ce monde. La raison est la lumière éternelle qui éclaire toutes les intelligences. D'un rayon de cette lumière, concentré au foyer de la conscience, la chaleur du sentiment exprime le feu qui fait vivre l'âme et battre le cœur. La vraie philosophie, placée au centre de la vérité, a des devoirs différents, suivant les rapports qu'elle soutient avec les différents systèmes. Sans se contredire, ou plu-

tôt pour ne pas se contredire, tantôt elle rappelle à l'idéalisme que l'homme est de chair et d'os, que les sens ne lui ont pas été donnés en vain, et qu'il est insensé de ne pas ouvrir les yeux avec reconnaissance aux beautés et aux magnificences de cet immense univers; tantôt elle réveille l'esprit enivré de cet admirable spectacle; elle l'avertit qu'il est à lui-même un spectacle encore plus beau, qu'il a aussi ses forces et ses lois analogues et supérieures aux lois et aux forces de la nature, que toutes ses idées ne lui viennent pas des objets extérieurs, que les meilleures lui viennent d'une autre source, de celle qu'il porte en lui-même. Et dans ce monde intérieur de l'âme il y a tant de trésors qu'il est naturel de ne pas apercevoir les uns quand on est vivement frappé des autres. Lorsque la force divine du sentiment éclate, elle semble composer à elle seule toute la grandeur de notre être. Ou bien c'est la raison qui, de son caractère universel, immuable, absolu, s'élève sur tous les phénomènes et traite le sentiment lui-même d'apparence éphémère aussi bien que la sensation. Il faut que la vraie philosophie remette l'ordre et l'harmonie là où les systèmes ont introduit la division et la guerre; il faut qu'elle rappelle à Kant et à son école la dignité et la puissance du sentiment; il faut aussi qu'elle apprenne à Jacobi et à Hutcheson que la raison ne doit pas être confondue avec le raisonnement, que la raison est le juge unique de tout ce qui est vrai, et par conséquent du bien qui, selon Platon, est la première de toutes les vérités, le premier principe et la loi de l'être; que le sentiment séparé de la raison n'est qu'une lueur fugitive ou un flambeau éblouissant qui bientôt se consume lui-même; qu'on n'est pas tous les

jours monté au ton de l'enthousiasme et que pourtant tous les jours il faut croire au vrai, au beau, au bien, et les exprimer dans sa vie, en petit ou en grand, sur des théâtres éclatants ou sur des scènes modestes. Je m'arrête; excusez même ces vues prématurées; elles ont du moins l'avantage d'éclairer d'avance toute la carrière.

La perception morale est composée de deux éléments distincts, le jugement et le sentiment. Ainsi l'idée du bien dont Hutcheson recherche l'origine, se rapporte à deux facultés, l'une qui a pour objet l'idée du bien, proprement dite, l'autre le sentiment du bien. Faute d'avoir suffisamment reconnu et démêlé le fait complexe qu'il s'agit d'expliquer, Hutcheson rapporte le tout à une seule et même faculté qu'il appelle le sens moral. Sur quoi nous lui demandons : ce sens moral est-il une faculté rationnelle ou une faculté sensitive? A cette question on chercherait en vain dans Hutcheson une réponse claire et distincte, car il ne se doutait pas de la question. Hutcheson ne s'est proposé qu'un dessein, de bien établir que la faculté morale n'est pas le sens extérieur, le goût de la jouissance, qu'elle n'est pas non plus le raisonnement et la réflexion, encore bien moins un calcul intéressé. Là, il triomphe, il est précis et lumineux. Mais quelle est-elle cette faculté? Rappelez-vous que la chose à expliquer est une idée. Or, la philosophie régnante veut que toutes les idées viennent des sens. Hutcheson a épuisé son analyse et son courage à démontrer contrairement à Locke que le bien n'est pas une idée ordinaire qui vienne de nos sens extérieurs. Satisfait de cette démonstration généreuse, au lieu de poursuivre le combat et la victoire, il s'arrête, et s'inclinant devant la théorie que toute idée

vient des sens, il lui rend les armes, ou plutôt il parle la langue convenue de son temps : il dit que l'idée du bien est une idée première comme celle de l'étendue, et que n'ayant son origine dans aucun des cinq sens, elle doit l'avoir dans un autre sens, appelé le sens moral. Ne lui en demandez pas davantage, car c'est là tout ce qu'il a voulu établir, et c'est déjà beaucoup, quand on se reporte à 1725. Mais nous, aujourd'hui, nous pouvons tâcher de voir clair dans ce sens moral et rechercher s'il comprend les deux éléments dont la perception morale se compose. Or, malgré quelques contradictions de langage, le sens moral d'Hutcheson est évidemment une faculté sensitive, qui rend compte des phénomènes affectifs que les actions vertueuses ou criminelles excitent en nous, mais non pas des jugements que nous portons de ces actions.

Voulez-vous des exemples où le sens moral semble avoir un caractère rationnel? *Recherches*, chap. 1, § 7 [1]. « La qualité que nous approuvons par le sens moral, est conçue résider dans la personne à qui nous accordons notre estime, et nous la regardons comme une perfection et une dignité en elle..... » « La qualité qu'on admire est regardée comme la perfection de l'agent et comme tout à fait distincte du plaisir que lui ou l'approbateur en retirent. La perception de l'approbateur, quoique accompagnée de plaisir, représente une chose absolument distincte de ce plaisir; de même que la perception des objets curieux est suivie de plaisir, quoiqu'elle représente une chose tout à fait différente. » Il semble que cette

1. P. 19.

perception d'une qualité qui est une perfection et une dignité dans l'agent moral, perception accompagnée de plaisir mais distincte de ce plaisir, est bien la perception rationnelle dont nous avons nous-mêmes parlé. Mais mille autres passages et le livre entier déposent contre cette interprétation. Ainsi, dans le même paragraphe où nous venons de puiser la précédente citation, se trouve le passage suivant[1] : « Lorsque nous sommes d'un tempérament à faire des actions vertueuses, nous ne goûtons pas toujours le plaisir qui en résulte, et ce n'est pas dans la seule vue de nous procurer du plaisir que nous les faisons. » On pourrait être tenté d'accuser la traduction française dont nous nous servons; malheureusement elle est exacte ici contre son ordinaire; il y a bien dans l'anglais, un tempérament à être vertueux, et même un tempérament vertueux, *temper to be virtuous*, et plus bas *virtuous temper*. Dès qu'on donne la vertu comme une affaire de tempérament, on est à cent lieues de la raison.

Au reste tout équivoque tombe devant ce qui suit. Le § 1 du chap. 2, a pour titre : *Les affections sont les vrais motifs des actions*[2]. « Toute action que nous concevons comme moralement bonne ou mauvaise, est toujours supposée produite par quelque affection envers les êtres sensibles; et tout ce qu'on appelle vertu ou vice émane d'une pareille affection ou de quelque action faite en conséquence. Peut-être suffit-il pour qu'une action ou une omission paraisse vicieuse, qu'elle parte d'un défaut d'affection, etc. »

Hutcheson ne parle partout que d'affections vertueuses

1. P. 48.
2. P. 52.

ou vicieuses. Il réclame pour la vertu la gloire d'être une affection désintéressée : il n'en fait jamais une conception de la raison aussi bien qu'une affection du cœur. Au fond tout son livre n'est qu'une analyse de la partie affective de l'âme. C'est en quoi Hutcheson a excellé. Son second ouvrage, nous l'avons vu, est intitulé : *Essai sur la nature et la conduite des passions et affections, avec des Éclaircissements sur le sens moral.* Il est fâcheux que ces *Éclaircissements* n'aient jamais été traduits. Le premier chapitre est précisément consacré à déterminer le caractère de la vertu et à réfuter la supposition que la vertu soit quelque chose de conforme à la vérité ou à la raison. L'auteur définit la raison : le pouvoir de produire des propositions vraies, définition très-incomplète, arbitraire et tout à fait scholastique, qui lui permet aisément de conclure que ce n'est pas la conformité d'une action avec une proposition vraie qui détermine à la faire, ni *cette* qualité qui détermine l'approbation. Il nie qu'il y ait aucune idée de bien moral antérieure à aucune sensation ou affection, et qui, antérieurement à cette sensation ou à cette affection, détermine l'action ou l'approbation. Dans ces éclaircissements, comme dans sa psychologie[1], la volonté n'est pour Hutcheson qu'une affection, un appétit raisonnable ; et la faculté qui nous porte au bien ou nous le fait approuver est aussi un appétit, une affection, un sens. Il dit expressément, ch. 1 : « Que tout de même que l'étendue, la figure, la couleur, le son, la saveur, sont des perceptions ou sensations sur lesquelles nous établissons des comparaisons,

1. Plus haut, p. 51.

des jugements, des raisonnements; ainsi il y a des sentiments ou sensations qui ne sont pas causés par des impressions corporelles et qui produisent des idées morales. Un certain caractère, un état, un tempérament, une affection d'un être sensible, quand ils sont perçus et connus, excitent en nous naturellement, d'après la constitution de notre âme, un agrément, une approbation, tout de même que des impressions corporelles produisent des perceptions externes. La raison ou l'intellect n'engendre aucune espèce nouvelle d'idées : elle ne fait autre chose que discerner les rapports des idées déjà perçues par les sens externes ou internes, physiques ou moraux. »

Cette dissertation, de quelques années postérieure aux *Recherches*, ne laisse aucun doute sur la vraie pensée d'Hutcheson.

XV[e] LEÇON.

HUTCHESON. MORALE ET POLITIQUE.

Troisième et dernière question : Quel est le caractère, non plus de l'idée du bien, mais du bien lui-même, c'est-à-dire quel est le principe de la vertu dans l'âme, et quelle est, dans l'action vertueuse, la qualité qui la constitue? Deux réponses d'Hutcheson : le principe de la vertu dans l'âme est la bienveillance, et la qualité constitutive de la bonne action est de servir au bien public. — 1° Théorie de la bienveillance. Elle repose sur un fait vrai, la bienveillance naturelle et désintéressée; elle corrompt ce fait en l'exagérant, en ne reconnaissant d'autre vertu que la bienveillance. — Fausse explication du légitime amour de

soi par la bienveillance. — La bienveillance ne suffit point à expliquer la reconnaissance ; — ni la piété. Vrai fondement de la religion. — Qu'on ne peut ramener les quatre vertus cardinales à la bienfaisance. — Dans quel sens on peut dire que l'héroïsme est de tout état. — La bienveillance incapable de fonder la vertu. — 2° Théorie de l'intérêt public comme constituant l'action vertueuse. — Fausse arithmétique morale d'Hutcheson. — Vertus qui ne se rapportent pas au bien des autres, mais à la seule perfection de l'agent. — Conséquences pratiques du principe du plus grand bien du plus grand grand nombre. — Économie politique d'Hutcheson. — Son droit naturel et politique. — De la vraie fin de l'État. — Du contrat social. — Du droit de résistance en cas d'oppression. — Du meilleur gouvernement. — Conclusion.

Passons à la troisième et dernière question sur laquelle nous devons interroger la morale d'Hutcheson.

III. Quel est le caractère, non plus seulement de l'idée du bien, mais du bien lui-même, c'est-à-dire quel est le principe de la vertu dans l'âme, et quel est dans l'action vertueuse la qualité qui la constitue?

Selon Hutcheson, le principe de la vertu dans l'âme, est la bienveillance, et la qualité constitutive de la bonne action est de servir au bien public.

Les deux parties de cette théorie se tiennent intimement, mais pour en faire paraître le mérite et les défauts il importe de les considérer séparément et l'une après l'autre.

1° Établissons d'abord jusqu'à quel point et dans quelle mesure il est vrai que la bienveillance est le principe de la vertu dans l'âme.

Oui, à côté de l'amour-propre, il est en nous une

puissance qui ne se rapporte pas à nous mais aux autres, qui nous rend sensibles à leurs joies et à leurs peines, et nous fait souhaiter leur bonheur comme nous souhaitons le nôtre. Cette puissance naturelle est la bienveillance. Hutcheson la définit : « Une affection qui nous porte à désirer le bonheur de notre prochain. » Chap. 2, § 2. Cette affection est accompagnée d'un plaisir particulier, différent des plaisirs des sens et des plaisirs de l'intérêt satisfait. Ce plaisir ne précède point la bienveillance, car la bienveillance est un instinct qui agit nécessairement avant la connaissance du plaisir attaché à son exercice. Aussi notre philosophe se demandant : *Quel est le vrai principe de la vertu?* se répond à lui-même, ch. 2, § 10[1]. « Une certaine détermination naturelle à procurer le bonheur d'autrui, ou un instinct antérieur à tout motif intéressé, qui nous porte à aimer nos semblables. »

Remarquez bien, je vous prie, le caractère de l'opinion d'Hutcheson. Cette opinion est exclusive et absolue. Hutcheson ne dit pas que la bienveillance est une vertu qui se mêle à toutes les autres; il déclare que la vertu n'est que la bienveillance. Chap. 2, § 9[2] : « Toute vertu émane de ce principe... » Ch. 3, § 3[3] : « Ces considérations montrent quel est le principe universel du bien et du mal moral, c'est-à-dire d'un côté, la bienveillance pour les autres, et de l'autre, la malice et même l'indolence ou l'indifférence......... » Ch. 2, § 1[4] : « Toute ac-

1. P. 105-106.
2. P. 102.
3. P. 155.
4. P. 52-55.

tion que nous concevons comme moralement bonne ou mauvaise, est toujours supposée produite par quelque affection envers les êtres sensitifs. » Enfin le § 2 du chapitre. 4 [1], est intitulé : *La bienveillance, fondement unique de notre approbation.*

C'est dans ce caractère extrême que consiste la théorie d'Hutcheson, et c'est ce même caractère qui la renverse. Après avoir démontré à merveille que l'intérêt personnel n'explique pas toutes les démarches de l'âme, et qu'il y a une bienveillance naturelle et désintéressée, Hutcheson échoue dès que, forçant et outrant le principe qu'il oppose à l'égoïsme, il en vient, par une exagération contraire à celle de ses adversaires, à mettre toute vertu dans la bienveillance. Le principe qu'invoque Hutcheson est vrai et il est excellent, mais il ne rend pas compte de toutes les vérités morales; il ne répond pas à toute l'excellence de l'âme humaine.

Suivons le principe d'Hutcheson dans ses applications les plus importantes. En voici une qui est un peu extraordinaire. Si la bienveillance est le seul motif légitime d'action, si elle est la règle unique et absolue de la conduite, elle interdit à l'homme de se préférer jamais à autrui ; et néanmoins nous le faisons souvent sans que la conscience réclame. Qui a tort, en ce cas, de la conscience ou du système? Hutcheson prétend que les exceptions au principe de la bienveillance ne sont ici qu'apparentes et qu'au fond elles y reviennent. Il raisonne de la manière suivante : L'agent moral dont le devoir est de travailler au bonheur du genre humain, en fait lui-même partie;

1. P. 194.

sa bienveillance serait défectueuse, si elle ne se portait aussi sur lui-même; elle doit l'admettre au bonheur au même titre que tous les autres. Supposons une action qui aurait pour conséquence de faire beaucoup de mal à son auteur et assez peu de bien à autrui; peut-il et doit-il s'abstenir de cette action? Oui, répond Hutcheson, parce que l'acte en question serait plus nuisible à l'humanité qu'il ne lui serait utile. La quantité de mal qui tomberait sur un seul surpassant la quantité de bien qui se disséminerait sur plusieurs, l'humanité aurait plus à perdre d'un côté qu'à gagner de l'autre; il est donc d'une bienveillance intelligente de s'abstenir dans le cas que nous avons posé. La même bienveillance intelligente nous éclaire et nous conduit dans toutes les situations. Mais de peur qu'on ne nous accuse d'exagérer la subtilité des idées d'Hutcheson, rapportons ses propres paroles: « Il est à propos d'observer que tout agent moral peut se regarder à juste titre comme une partie de ce système raisonnable qui est utile au tout, et participer comme tel à la bienveillance qu'il a pour tous les hommes en général... Toute action qui cause plus de mal à l'agent que de bien aux autres, a pour principe la fausse opinion où l'on a été qu'elle contribue au bien public; de sorte que tout homme qui raisonne juste et qui considère le tout, ne la conseillera jamais à qui que ce soit... Si l'on proposait quelque bien à la poursuite d'un agent, et qu'il se présentât un concurrent qui l'égalât à tous égards, la bienveillance la plus étendue ne devrait jamais engager cet homme sage à le préférer à lui-même. L'homme le plus bienfaisant peut, sans contredit, se traiter soi-même comme un tiers qui, ayant autant de

mérite qu'un autre, aspirerait à la même place... Il peut se préférer à son concurrent sans qu'on doive le taxer d'être moins bienveillant que de coutume. » Chap. 3, § 7[1].

Rien d'instructif comme le spectacle des efforts d'un auteur qui sent le côté faible d'une doctrine et qui cherche à le fortifier et à le défendre. Les explications ne font que mettre de plus en plus à découvert le vice qu'elles tentent de justifier, et c'est alors pour l'historien de la philosophie une bonne fortune de pouvoir recueillir des mains de l'inventeur d'un système, par l'effet même des embarras où il se jette et des sophismes où il se perd, la condamnation que le bon sens lui inflige. N'est-il pas évident qu'autant il est impossible de ramener la bienveillance à l'amour-propre sans la dénaturer, autant il est impossible et presque ridicule de vouloir ramener l'amour-propre à la bienveillance? Pour que l'amour-propre soit légitime, il suffit qu'il ne soit pas contraire à la justice. Il agit par une force instinctive qui lui est propre, et qui a été donnée à l'individu pour sa conservation. Quand un honnête homme maintient ses justes intérêts, il fait un acte de défense personnelle, il ne prétend pas faire un acte de bienveillance; il n'allègue pas cette raison quintessenciée que, faisant partie du système général des êtres, il contribue au bien de l'ensemble par les actes qui font son bonheur personnel; il ne dit point avec Hutcheson : Je suis un membre de l'humanité, donc je la sers à l'aide du bien que je me procure. Le cœur humain n'est pas si philosophe; il n'a

1. P. 146.

pas recours à toutes ces subtilités; il ne se donne pas pour vertueux quand il cède à un penchant naturel; il ne colore pas d'un faux semblant de bienveillance un amour-propre licite et permis. Un maître meilleur que tous les systèmes, la conscience, lui fait distinguer sûrement ce qui est permis et ce qui est défendu, l'amour-propre criminel et l'amour-propre, non pas vertueux, mais légitime.

Une des vertus qui semblent se prêter le mieux à la théorie d'Hutcheson, est la reconnaissance. Chap. 2, § 3[1]: « La reconnaissance naît des bienfaits que nous avons reçus, ou qui ont été répandus sur ceux que nous aimons par un principe de bonne volonté. La reconnaissance renferme quelque complaisance, et celle-ci produit toujours la bienveillance. » Cette explication est plus spécieuse qu'exacte. La reconnaissance comprend deux éléments qu'une saine analyse ne doit pas confondre. Quand un homme nous a rendu volontairement un service plus ou moins considérable, nous jugeons que nous lui devons de la reconnaissance, c'est-à-dire qu'il est juste que nous nous efforcions de lui rendre service à notre tour; de plus, il s'élève en nous un sentiment de complaisance, comme dit Hutcheson, c'est-à-dire une affection bienveillante pour celui qui nous a fait du bien. Mais autre chose est le jugement qui fonde notre obligation sur la justice même, autre chose est le sentiment qui l'accompagne. La reconnaissance est un devoir ordinairement accompagné d'une affection bienveillante, mais distinct et indépendant de cette affection. Celle-ci

1. P. 61.

peut varier, augmenter ou décroître, et le devoir subsister le même ; elle peut même disparaître entièrement ; bien plus, elle pourrait faire place à un sentiment de répugnance, et le devoir demeurerait tout entier. Prenons pour exemple la reconnaissance filiale. Un fils doit de la reconnaissance à son père, et d'ordinaire en même temps il l'aime ; mais il est possible que la nature ait donné à ce fils une âme froide et peu sensible ; il aimera donc son père aussi tièdement qu'il aime toutes choses. En est-il moins obligé à la reconnaissance envers son père ? Non, assurément. Ainsi la reconnaissance n'est pas tout entière dans l'affection. Allons plus loin. Quand ce fils découvrirait dans son père des qualités déplaisantes, et même une conduite condamnable qui naturellement diminuerait ou détruirait toute complaisance et toute bienveillance, la conscience ne lui imposerait-elle pas encore de la reconnaissance envers son père, par cela seul qu'il est son fils et que l'autre est son père ? L'amour est le ressort le plus énergique qui pousse l'homme à l'action, mais il n'est le fondement d'aucun devoir ; il est le charme de la vertu, il n'en est pas le principe. Appuyer le devoir sur l'affection, même sur l'affection la plus naturelle et la plus universelle, c'est lui donner une base toujours mobile et souvent ruineuse. Quand Hutcheson réduit la reconnaissance à la bienveillance, il en fait un sentiment qui diminue ou augmente, s'accroît ou s'évanouit, sans même que nous y puissions rien. Or, toute obligation qui repose sur le sentiment n'est pas une obligation véritable ; car on n'est obligé qu'à ce qu'on peut ; on n'est responsable que de ce dont on dispose ; et nul ne dispose de ses affections : on n'aime pas à vo-

lonté. La bienveillance est donc le principe de la partie affective et en quelque sorte sentimentale de la reconnaissance, mais non pas de cette autre partie qui en fait un devoir, une vertu.

Il en faut dire autant d'une autre vertu dont la reconnaissance est l'âme, la piété. Hutcheson, au lieu de dire avec l'école sensualiste : *Primus in orbe Deos fecit timor*, donne l'amour pour fondement unique à toute religion et à tout culte. « Toutes les actions qu'on regarde comme religieuses dans quelque pays que ce soit, sont estimées émaner de quelque sentiment envers la Divinité... Tout mouvement extérieur, qui n'est accompagné d'aucun sentiment affectueux envers Dieu ou envers le prochain, ne saurait être ni moralement bon ni moralement mauvais.... » Chap. 3, § 2 [1]. « Lorsque les hommes approuvent un culte extérieur, ce n'est que dans la persuasion où ils sont qu'il procède de l'amour qu'on a pour la Divinité, ou de quelque autre sentiment avec lequel cet amour est nécessairement lié, tel que le respect, le repentir ou la douleur de l'avoir offensée. Il résulte de là que l'amour est le principe général de toute l'excellence morale qu'on croit apercevoir, même dans les cultes les plus fanatiques; car, quant à ceux qui n'ont été institués que pour apaiser un être malfaisant, il n'est point d'homme qui y attache aucune vertu ou excellence réelle. » Ajoutez que l'amour de Dieu, pour Hutcheson comme pour Fénelon, est un amour désintéressé comme la vraie reconnaissance elle-même. Mais ici encore il faut distinguer. Il est impossible de songer à la cause de cet

[1] P. 126-127.

admirable univers dont toutes les lois sont si harmonieuses et si bienfaisantes, surtout à la cause de notre être, de cette intelligence et de cette âme où s'élèvent spontanément les idées sublimes du bien, du beau et du saint, il est, dis-je, impossible de penser à celui qui a fait gratuitement tout cela, sans juger que nous devons l'honorer et le vénérer, et que, dans l'impuissance de lui rendre ce qu'il a fait pour nous, il est juste au moins de lui en témoigner, de toutes manières, une sincère reconnaissance. La raison le dit et le cœur le sent. La piété est cette reconnaissance qui lie, qui oblige l'homme envers l'auteur de toutes choses, envers son père qui est dans le ciel; et en même temps elle est mêlée d'un sentiment inexprimable d'amour tantôt secret et silencieux, tantôt s'épanchant en prières et en hymnes. Il est absurde de séparer dans la pratique ce qui est naturellement uni, surtout quand il s'agit de celui auquel toutes nos facultés nous élèvent et se rapportent. Une sincère analyse ne sépare pas, mais elle discerne deux éléments dans la reconnaissance envers le bienfaiteur céleste comme envers les bienfaiteurs humains. Nous jugeons qu'il faut honorer Dieu; là est le principe de tout devoir religieux. De plus nous aimons Dieu, et cet amour est le soutien, la consolation, le charme de notre faiblesse dans les hommages imparfaits que nous lui adressons. Mais ici comme ailleurs, l'amour accompagne le devoir, il ne le constitue pas. Nous n'honorons pas Dieu parce que nous l'aimons, mais nous l'honorons et nous l'aimons tout ensemble. Quand même d'autres objets remplissent pour un moment notre capacité d'aimer, si la raison n'a pas été séduite par le sophisme comme le cœur par la pas-

sion, elle prononce encore que Dieu, étant l'auteur de tout bien pour nous, a toujours droit à notre reconnaissance. C'est sur ce ferme fondement que repose la religion (*religio a ligare*, *obligare*), le culte intérieur et les cultes publics. Toutes les âmes ne sont pas faites pour aimer également; tous les hommes ne sont pas Fénelon, toutes les femmes ne sont pas sainte Thérèse. Le sentiment religieux comme tous les autres dépend de circonstances étrangères; il s'exalte ou s'abat par des causes sur lesquelles nous n'avons presque aucun empire. Si le sentiment est le principe unique de la piété, le culte que nous devons à Dieu est à la merci du souffle inconstant qui agite incessamment la partie affective de notre être. L'amour vivifie la religion, mais tout seul il ne la soutient pas. Il faut un culte intérieur, fixe et réglé, qui subsiste alors même que le sentiment est distrait ou affaibli, précisément pour le ranimer quand il languit, pour le fortifier quand il défaille. Telle est la base vraie et solide des cultes publics. Au reste il était naturel qu'une théorie, dont le sentiment est le principe unique, inclinât plus ou moins au mysticisme [1].

Hutcheson se donne beaucoup de peine pour ramener à la bienveillance les quatre vertus qu'on appelle ordinairement vertus cardinales. Chap. 2, § 1 [2]. « Qu'on demande à l'ermite le plus sobre si la tempérance peut être moralement bonne par elle-même, il conviendra qu'elle n'est pas meilleure que la gourmandise, si elle ne nous rend pas plus propres au service du genre hu-

1. Sur le mysticisme, voyez T. II, leç. IX et X, p. 95-120; et aussi sur le principe de toute religion, *Ibid*, leç. XXIIe, p. 562.

2. P. 54.

main, ou à la piété, ou à la recherche de la vérité... Le courage ne serait qu'une vertu d'insensé s'il ne servait à défendre l'innocence... La prudence se recommande aussi par son utilité ; et, si la justice ne tendait au bonheur des hommes, elle serait une qualité beaucoup plus convenable à la balance, son attribut ordinaire, qu'à un être raisonnable.... Donc les quatre vertus cardinales n'ont reçu ce nom que parce que ce sont des dispositions absolument nécessaires pour procurer le bien public, et qu'elles marquent une affection bienveillante envers des êtres raisonnables. Sans cela elles ne seraient point des vertus. »

Hutcheson confond ici l'effet certain de la vertu avec le principe même de la vertu. Grâce à Dieu, toutes les vertus servent au bonheur général, mais ce n'est pas là toujours leur objet. La prudence est utile, mais de plus elle est belle et bonne en elle-même. Supprimez, par hypothèse, ses conséquences bienfaisantes, et voyez s'il ne vous paraît pas meilleur encore d'être maître de soi et de tenir les rênes de sa conduite que de flotter au gré de désirs aveugles et imprévoyants? N'en est-il pas de même de la force, du courage? S'élever au-dessus de la peur du danger et de la mort, et préférer à la vie ce qui seul lui donne du prix, n'est-il pas la marque d'une grandeur d'âme que tous les hommes admirent, sans songer au profit qu'ils en tireront? Quand je serais jeté par la tempête dans une île déserte, si je conserve le sentiment de la dignité de l'âme et de sa supériorité sur le corps, je me ferai encore un devoir, quoi qu'en dise l'ermite d'Hutcheson, de cultiver la tempérance. Dès que la raison se développe, elle nous

suggère l'idée d'une perfection morale à laquelle nous nous sentons obligés de tendre sans cesse, comme à la vraie fin de la vie. Au milieu de la société de nos semblables, il est évident que les deux grandes routes de la perfection sont la justice et la charité; mais si, dans la solitude, la matière de ces deux vertus nous manquait, toute vertu ne nous serait point interdite : il resterait devant nous une carrière immense de perfectionnement intérieur. N'admettre d'autres devoirs que ceux dont l'accomplissement est utile aux autres, c'est supprimer presque tous nos devoirs envers nous-mêmes; c'est délier de toute vertu une grande partie du genre humain, le prisonnier dans les fers, le malade sur son lit de douleur, le vieillard désarmé par l'âge, l'affligé aux prises avec le chagrin, et cette foule d'infortunés qui, d'un bout de la terre à l'autre, ont bien plus besoin de s'adresser à la bienfaisance qu'ils ne sont capables de l'exercer. Et quelles sont les vertus qu'un tel système retranche? Précisément celles qui demandent le plus d'énergie morale. Les vertus de bienveillance et de bienfaisance portent avec elles leur récompense dans l'épanouissement de l'âme qui les accompagne. Il est doux de faire du bien à ses semblables, de venir au secours des malheureux, d'être utile à ses amis et à ses concitoyens. La reconnaissance privée ou publique ne nous manque guère alors, et nous paie avec usure le prix de sacrifices qui n'ont pas été très-considérables, car toutes les pentes de notre âme nous inclinent à la bienfaisance, à la pitié, à la sympathie, à l'amour de la louange, etc. Il n'en est pas ainsi de la tempérance, de la résignation, des luttes intérieures contre l'envie, l'orgueil, l'ambition, l'indo-

lence, surtout contre les passions affectueuses égarées sur des objets illégitimes. Ici la nature ne nous soutient pas : elle nous entraîne. Il ne s'agit pas de la suivre mais de la combattre, et de préférer à la voix enivrante de la passion la voix austère du devoir. Voilà donc toutes ces fortes vertus renvoyées dans les cloîtres, et reléguées parmi les vertus de préjugé ; ou bien elles doivent faire la preuve qu'elles sont utiles à ce monde auquel elles n'ont pas songé, qu'elles satisfont tel ou tel besoin de la société, tandis que l'âme ne les a si laborieusement cultivées que pour satisfaire ce besoin de dignité et de grandeur conforme à sa nature immortelle [1].

Il y a dans Hutcheson un remarquable passage, où le système de la bienveillance et de la bienfaisance est présenté par un de ses endroits les plus séduisants et les plus vrais. Hutcheson fait voir combien on se trompe en se figurant l'héroïsme comme toujours environné d'éclat et de gloire, réservé à quelques âmes extraordinaires et demandant des théâtres illustres. Il prouve que l'héroïsme n'est le privilége d'aucune condition et d'aucun homme. Chap. 3, § 15 [2] : « *L'héroïsme est de tout état.* Les raisonnements précédents me fournissent une conséquence capable de combler de joie tous les hommes, même ceux qu'on estime les plus abjects ; c'est que nul état extérieur de la fortune, nul désavantage involontaire, ne peuvent empêcher aucun mortel d'aspirer à la vertu la plus héroïque. Car, quelque petite que soit la part de bien

1. Nous avons plus d'une fois combattu ce système du XVIIIe siècle qui ramène toutes les vertus à la bienfaisance, par exemple t Ier, Cours de 1817, p. 515; t. II, Cours de 1818, p. 525 ; et surtout t. III, Cours de 1819, p. 255.

2. P. 188.

public qu'un homme procure, il suffit, pour rendre sa vertu aussi grande qu'elle puisse être, qu'elle soit proportionnée à ses facultés. Le souverain, l'homme d'État, le général d'armée, ne sont pas les seuls qui aient droit d'aspirer au véritable héroïsme, quoiqu'ils soient les seuls dont la réputation intéresse tous les âges et toutes les nations. Un commerçant, honnête homme, qui réunit en lui l'ami généreux, le conseiller prudent et fidèle, le voisin charitable, l'époux tendre, le parent affectionné, le compagnon paisible et amusant, le protecteur zélé du mérite, l'arbitre circonspect des querelles et des débats, le conciliateur de l'union et de la bonne intelligence entre les personnes de sa connaissance, nous paraîtra aussi estimable qu'aucun de ceux dont l'éclat extérieur éblouit les ignorants, au point de les leur faire regarder comme les seuls héros vertueux, si l'on fait attention qu'il s'acquitte de tous les bons offices que son état lui permet de rendre aux autres. »

Oui, certes, Hutcheson a raison ; ce n'est pas la fortune qui fait les héros, et le dernier des hommes a l'héroïsme en sa puissance et à sa portée ; mais c'est à une condition qu'Hutcheson a méconnue, à la condition de grands efforts faits sur soi-même et de sérieux sacrifices accomplis. On n'avait jusqu'ici placé les héros que sur les têtes des hommes : Hutcheson les fait descendre dans la foule et même aux derniers rangs. Mais là, il ne sait pas les reconnaître. Il voit un héros dans tout honnête homme *qui s'acquitte des bons offices que son état lui permet de rendre aux autres*. C'est aussi mettre l'héroïsme à trop bas prix. Des moralistes excessifs l'avaient fait peut-être un peu trop aristocratique, Hutcheson le fait trop bour-

geois. Il est de tout état, il est vrai, mais partout il suppose la grandeur et la force, nulle part il ne se confond avec la simple bienfaisance. Si l'héroïsme était la bienfaisance, on aurait bien raison d'en faire le privilége de quelques hommes; car la bienfaisance est nécessairement relative à la puissance, au génie, au rang, à la fortune : à ce compte, l'héroïsme en effet est de bien peu d'hommes sur la terre. Qu'est-ce, je vous prie, que ce négociant estimable dont parle Hutcheson, comparé à ceux qui tiennent dans leurs mains les destinées des nations, si l'héroïsme se mesure au bien qu'on peut faire au monde ? Mais restituez à l'héroïsme son vrai caractère et il redevient de tout état. L'héroïsme appartient à toute âme qui place haut la fin de la vie, qui se fait à elle-même un idéal de grandeur qu'elle s'efforce de réaliser. Sans doute l'héroïsme servi par le génie et par la fortune emporte l'admiration des hommes, et pourtant le titre de l'héroïsme à l'admiration n'est point le succès. Il y a eu des héros trahis par la fortune, et qui n'en ont été que plus admirés. On peut concevoir même des héros toujours malheureux et par conséquent inutiles au monde ; mais il n'y a pas d'héroïsme sans force morale. C'est la force qui fait l'héroïsme, et la force ne se mesure point à ses objets et à ses résultats ; sa mesure est en elle-même. Je prétends qu'on pourrait être un héros dans un désert, un héros de courage, de tempérance, de constance, de force morale appliquée au plus grand de ses emplois, au gouvernement de l'âme. A plus forte raison on peut être un héros dans ce qu'il plaît d'appeler les derniers rangs de la société; car, dans ces derniers rangs comme aux premiers, il y a

lieu à souffrir sans se plaindre, à se défendre de l'envie et de la haine, comme ailleurs de l'orgueil et de l'insolence, à résister aux mille tentations qui nous assiégent, à être juste, sincère, ami dévoué, soldat intrépide, ouvrier courageux. Il est vrai qu'il est toujours possible d'être utile aux autres et d'exercer en quelque degré la bienfaisance; on peut toujours donner un verre d'eau à celui qui a soif, et ce verre d'eau a un mérite infini quand soi-même on est altéré : à ce prix, la bienfaisance la plus humble peut être héroïque. Mais, quand même on serait si dépourvu que toute bienfaisance fût impossible, on conserverait tout entière la puissance de l'héroïsme, car on serait capable encore de quelque sacrifice intérieur, d'un effort vertueux accompli dans le plus secret de l'âme. Quelle que soit la place où le sort nous ait jetés, qu'il ait fait de nous un prince ou un pâtre, un général ou un soldat, un ouvrier ou un philosophe, on peut travailler toute sa vie à rendre à Dieu son âme moins imparfaite qu'on ne l'a reçue. Cela se peut dans toutes les conditions, car dans toutes les conditions cela se doit. Ce qui fait l'héroïsme, ce n'est pas la grandeur des effets obtenus, c'est la grandeur des moyens employés, c'est-à-dire le courage, le dévouement, la constance, en un mot la force du caractère. Or, cette force peut être la même dans les circonstances les plus différentes et dans tous les états. Ainsi, je maintiens la maxime d'Hutcheson, mais je l'entends bien différemment; il faut même choisir entre sa maxime et sa théorie; sa théorie, en effet, supprime l'héroïsme, en mettant à sa place une vertu qui ne l'accompagne pas toujours, la bienfaisance.

Cette théorie détruit donc les vertus les plus hautes.

Il y a plus : je dis qu'elle détruit toute vertu. La bienveillance est le principe de la bienfaisance. Mais qu'est-ce que la bienveillance ? c'est un instinct, un sentiment, une affection, généreuse si l'on veut, mais involontaire ; c'est un désir plus noble que les autres, mais qui est l'ouvrage de la nature et non le nôtre ; c'est le mouvement d'un heureux tempérament, comme le dit Hutcheson lui-même. La bienveillance s'exerce, ainsi que toutes les propriétés naturelles, selon des lois nécessaires, et d'après des rapports de proximité ou de distance, comme l'attraction et la gravitation. C'est notre philosophe lui-même qui fait cette comparaison, chap. 5, § 2 [1]. « On peut comparer la bienveillance qu'on a pour les hommes en général à ce principe de gravitation qui influe peut-être sur tous les corps qui existent dans l'univers, mais qui augmente à proportion que la distance diminue, et devient plus fort lorsque les corps viennent à se toucher. » Dès que la vertu est un pur instinct, il faut accorder que les animaux ont aussi des vertus ; ce n'est plus entre eux et nous qu'une différence de plus et de moins. Hutcheson a prévu l'objection et il s'y rend presque. Chap. 7, § 3 [2]. « On pourrait nous objecter qu'en suivant nos idées, on serait porté à regarder les brutes comme capables de vertu..... Mais il est évident, premièrement, que les animaux ne sont point capables d'un si haut degré de vertu.... Quoi qu'il en soit, il faut convenir que nous remarquons dans le caractère de certains animaux, quelque chose qui gagne notre affection et notre bienveillance, et qui nous leur fait accorder une espèce subalterne d'estime, quoique

1. P. 257.
2. P. 340.

nous ne soyons pas dans l'habitude de les regarder comme vertueux.... Je ne vois pas ce qu'on pourrait inférer contre nous, de ce que nous admettons une espèce infime de vice et de vertu dans des créatures privées de raison et de réflexion. »

Voilà donc où l'esprit de système a conduit un moraliste tel qu'Hutcheson! On commence, pour ne pas trop choquer la philosophie régnante, par mettre toutes nos facultés morales dans le sentiment, dans un sentiment, il est vrai, désintéressé et généreux, mais qui, comme tout sentiment, ne suppose dans l'être qui le possède ni la raison ni la liberté : on est ensuite obligé, pour ne pas démentir les faits les plus certains, de retrouver ce sentiment, à des degrés différents, dans presque toutes les natures sensibles; en sorte que ce qui avait été donné comme le principe de l'excellence morale de l'homme devient le partage des animaux. Il y a en effet des animaux qui, avec l'instinct de conservation, possèdent aussi des instincts relatifs à leur espèce et d'un caractère généreux, le courage, la pitié, une sorte de sympathie, et même d'affection; mais il n'y a qu'une seule race, il n'y a qu'un seul être sur la terre qui ait le pouvoir, non pas seulement de faire des abstractions et des raisonnements sur des données sensibles, mais d'apercevoir immédiatement le vrai, le beau et le bien; il n'y a qu'un seul être qui soit doué d'une volonté capable d'accomplir le bien et l'obligation qui y est attachée, à l'aide du sacrifice consenti et délibéré des désirs et des affections naturelles, c'est-à-dire qui soit capable de vertu; il n'y a qu'un seul être enfin en qui la sensibilité, unie à la raison et à la liberté, revête ce double caractère

affectif et rationnel dont sont marqués l'admiration, le respect, l'enthousiasme, le sentiment de l'infini, l'exquise émotion que donne la beauté, l'attendrissement ou les sublimes mélancolies de l'âme en présence du ciel étoilé ou en présence d'un objet plus grand encore, la dignité humaine aux prises avec la fortune. Ces sentiments sont dans l'âme humaine, et dans elle seule, exclusivement à toute autre nature; et ils sont évidemment composés d'éléments trop différents pour qu'une analyse fidèle ne les rapporte pas à des facultés différentes, surtout à un autre principe que la bienveillance [1].

2° Si la bienveillance n'est pas l'objet unique de l'approbation morale et l'unique fondement de toute vertu dans l'âme, comment la qualité essentielle de l'acte vertueux serait-elle la propriété de servir au bien général? Ici les deux parties de la théorie d'Hutcheson s'accordent à merveille, mais elles tombent l'une avec l'autre.

Leur vice commun est l'exagération d'une idée vraie. Il est certain qu'en général, sinon absolument, les actions vertueuses sont utiles au public, à la patrie, au genre humain ; comme en général aussi, mais non pas absolument, elles sont utiles à leur auteur. Dans ce dernier cas, Hutcheson n'a pas du tout conclu que leur principe fût l'amour-propre; pourquoi dans le premier cas leur principe serait-il l'utilité générale? Apprécier la vertu par ses effets extérieurs, c'est la prendre pour une force naturelle et non pour une force morale; c'est lui imposer une mesure contraire à sa nature et à laquelle des faits avérés donnent un éclatant démenti.

1. Sur ces sentiments composés, voy. t. II, leç. XII, du sentiment du beau, leç. XVII, etc.

Laissons Hutcheson exposer lui-même cette nouvelle face de son système.

Puisque le bien en soi est le bien général, il s'ensuit que pour savoir si une action est bonne ou mauvaise, pire ou meilleure qu'une autre, il suffit de reconnaître si elle est plus ou moins utile ou nuisible : c'est là aussi, selon Hutcheson, l'opinion de tous les hommes. Ch. 3, § 3 [1]. « On est bientôt d'accord dès qu'on est convenu de l'influence naturelle de l'action sur le bien naturel universel du genre humain. Celle qui produit généralement plus de bien passe pour bonne et son opposé pour mauvais. »

Ibid. § 8[2]. « Quand les degrés de bonheur que l'action doit procurer sont égaux, la vertu est proportionnée au nombre des personnes qui doivent y participer; et lorsque les nombres sont égaux, la vertu est comme la quantité du bonheur ou bien naturel, ou en raison computée de la quantité du bien et du nombre des personnes qui s'en ressentent. De même, le mal ou le vice moral est comme le degré de misère et le nombre de ceux qui souffrent. »

Ibid. [3] « Lorsque les conséquences des actions sont d'une nature mixte, c'est-à-dire partie avantageuses et partie nuisibles, l'action est bonne quand ses bons effets l'emportent sur les mauvais, comme, au contraire, elle est mauvaise lorsqu'elle produit des effets opposés. Dans l'un et l'autre cas, le nombre peut être compensé par l'importance morale des caractères ou la dignité des

1. P. 148.
2. P. 154.
3. P. 155.

personnes, ainsi que par les degrés de bonheur ou de misère. »

Ibid. § 2[1]. «*Manière d'apprécier la moralité des actions.* Pour avoir une règle générale qui serve à apprécier au juste la moralité des actions, quand il s'agit de juger les nôtres ou celles d'autrui, il faut observer les propositions ou axiomes qui suivent :

« 1° L'importance morale de quelque agent que ce soit, ou la quantité de bien qu'il procure au public, est en raison composée de sa bienveillance et de sa capacité; car il est évident que ses bons offices dépendent de toutes deux conjointement. »

« 2° A l'égard des vertus de différents agents, lorsque les talents sont égaux, la valeur du bien public est proportionnée à la bonté du tempérament ou à la bienveillance; et dans les cas où les tempéraments sont égaux, la quantité du bien est comme les talents. »

« 3° La vertu ou la bonté du tempérament est donc précisément comme l'importance du bien lorsque les autres circonstances sont égales, et en raison inverse comme les talents; c'est-à-dire que la vertu diminue dans chaque degré donné de bien, à proportion de l'étendue des talents. »

Ibid. [2] *En quoi consiste la perfection de la vertu.* « Puis donc que, lorsqu'il s'agit de juger de la bonté du tempérament de quelque agent que ce soit, ses talents doivent entrer en ligne de compte, ainsi qu'on l'a dit ci-dessus, et que personne ne peut agir au delà de ses ta-

1. P. 616.
2. P. 175.

lents, il s'ensuit que la perfection de la vertu consiste à faire du bien proportionnellement à ce même talent et à agir de toutes nos forces pour le bien public, et que dans ce cas la perfection de la vertu est comme l'unité. »

Voilà les fondements de cette arithmétique et de cette algèbre morale qui croit dérober à la vertu son secret au moyen du calcul : entreprise impuissante fondée sur la double ignorance des conditions du calcul et de celles de de la vertu.

Voyons, acceptons pour un moment l'arithmétique et l'algèbre d'Hutcheson. Toutes les données de l'équation à résoudre sont ni plus ni moins :

1° Une quantité de bien produit ;

2° La quantité de bienveillance qui détermine l'acte ;

3° Le talent, la fortune, le rang, la position, et en général la capacité qui a permis à la bienveillance de produire cette quantité de bien.

Ainsi le bien est un produit dont les deux facteurs sont la bienveillance et la capacité. D'où il suit que l'importance morale d'une action est en raison composée de l'une et de l'autre.

Sur quoi je livre à Hutcheson le problème suivant. Deux hommes ont donné à un malheureux la même somme d'argent ; ils ont la même fortune et la même bienveillance : évaluer l'importance morale de ces deux actions.

Il est évident, aux termes du calcul précédemment établi, que l'importance morale des deux actions est mathématiquement la même.

Rien de plus certain, ce semble, et pourtant rien de plus faux.

En effet, le calcul a oublié une toute petite donnée, à

savoir, le plus ou moins de sacrifices faits par l'un et par l'autre agent. Tous deux étaient également riches et également bienveillants; mais le premier, jeune et beau, avait songé à employer cette somme d'argent à satisfaire des goûts délicats et charmants auxquels il n'a renoncé qu'avec regret; le second, tout aussi bienveillant et tout aussi généreux, n'avait pas en ce moment le moindre besoin de cette somme; il l'a donnée du même cœur, mais avec un bien moindre sacrifice, tandis que l'autre, sans éprouver un plus vif sentiment de bienveillance, a dû faire sur lui-même un plus grand effort. Ce plus ou moins d'effort sur soi-même, ce sacrifice plus ou moins pénible, n'entre-t-il donc pour rien, ô messieurs les mathématiciens, dans le caractère moral de l'action? Vous ne considérez que le produit, et vous dites : pour la société et le genre humain des deux côtés l'action est la même. Vous avez aussi la bonté de tenir compte du sentiment intérieur de la bienveillance; c'est déjà quelque chose; ce n'est point assez; et la voix du genre humain, le cri de la conscience proclament, en dépit de vos calculs, que des deux actions l'une est meilleure que l'autre, parce qu'elle a plus coûté. Elle n'a pas coûté plus d'argent, il est vrai, mais elle a coûté plus d'effort. L'effort, voilà une donnée nouvelle que vous aviez négligée, et qui, introduite dans votre équation, la dérange un peu.

Ainsi deux actions identiques, produites par la même capacité et par la même bienveillance, ont une valeur morale différente, selon le plus ou moins de sacrifice ou d'effort qu'elles ont coûté; le fait est certain; en voici un autre qui ne l'est pas moins, et qui trouble bien plus encore l'arithmétique d'Hutcheson.

Un homme, avec telle capacité et telle bienveillance, produit telle quantité de bien ; un autre, avec la même capacité et un peu moins de bienveillance, produit une moindre quantité de bien, mais avec incomparablement plus d'effort, soit parce qu'il est naturellement moins généreux, bien qu'il veuille l'être autant, soit parce qu'il avait rêvé un tout autre emploi de son argent, plus agréable à son cœur : quelle est la valeur relative des deux actions? Aux yeux de l'arithmétique, c'est celle qui a le plus rapporté aux autres, celle qui contient une plus grande quantité de bien produit. Aux yeux de Dieu et de la conscience, le contraire est évident : le plus vertueux n'est pas celui qui a le plus donné, mais celui qui a donné avec le plus de dévouement, avec le plus de sacrifice.

Supposez qu'un homme fasse aux autres hommes un bien immense, par l'effusion d'une nature généreuse, sans aucun sacrifice, sans avoir à lutter contre aucune tentation, contre aucun désir moins noble et moins pur : cet être merveilleux est un ange sur la terre, mais ce n'est pas un homme vertueux. Il a reçu du ciel des dons magnifiques; il n'y a point ajouté ce bien singulier qu'on ne reçoit pas, et qu'il faut acquérir à la sueur de son front, la vertu.

Le sacrifice, l'effort sur soi-même, n'est donc pas seulement une donnée nouvelle, qui doit être introduite parmi les données légitimes du problème de l'importance morale des actions; c'est la première de toutes ces données, c'est la donnée fondamentale et essentielle qui mesure et constitue presqu'à elle seule l'importance morale. Ainsi cette importance morale n'est pas, comme le prétend Hutcheson, dans la quantité du bien produit, et

en raison composée de la bienveillance et de la capacité. Loin de là, la capacité et la bienveillance entrent à peine dans le mérite d'une action. En effet, la capacité d'un agent, son talent ni même sa fortune ne lui appartiennent point : ils ne sont presque jamais son œuvre ; ils ne lui confèrent donc aucun mérite qui lui soit propre. La bienveillance lui appartient encore moins : elle est instinctive et involontaire ; sa vivacité est une grâce de la nature, et sa langueur est un défaut plutôt qu'un vice. D'où il suit que, s'il n'y a pas d'autres facteurs du bien, le bien est un résultat où la volonté n'a point de part ; par conséquent, l'action qui le produit est sans mérite, c'est-à-dire qu'au fond il n'y a pas de vertu, mais une certaine quantité d'avantages que le public recueille avec grand plaisir, mais sans devoir à leur auteur aucun sentiment qui ressemble à l'approbation morale, à l'estime, à l'admiration [1].

Déjà [2] nous avons vu Hutcheson rayer d'un trait de plume de la liste des vertus celles dont l'exercice s'épuise en nous-mêmes à la poursuite de notre perfection morale,

1. C'est à l'imitation de cette arithmétique morale que des mathématiciens, qui n'étaient pas philosophes, ont eu la malheureuse idée d'appliquer le calcul des probabilités à des quantités morales, aux actions des hommes, aux jugements des tribunaux, etc. En pareille matière, il n'y a lieu qu'à des prévisions générales et non pas à des calculs précis. Sur cent hommes qui jugent ou agissent, il est certain que tous sont faillibles ; il est vraisemblable que plusieurs se tromperont ou agiront mal ; mais combien, et dans quelle proportion ? Impossible de le prédire. Sur cent hommes, placés en telles circonstances, il se peut que nul ne se trompe quoiqu'ils soient tous faillibles ; et sur cinq hommes placés dans les mêmes circonstances, tous les cinq peuvent se tromper. Quelle moyenne établir où toutes les quantités sont essentiellement variables ? La liberté et le calcul s'excluent.

2. Plus haut, p. 158-164.

indépendamment des avantages que le public peut y trouver. Nous ne reviendrons pas sur ces sortes de vertus dont Hutcheson est embarrassé. Cependant il serait curieux de voir comment il expliquerait entre autres une de ces vertus qui ne sert de rien au public, et qui, malgré cela, est assez estimée, je veux dire l'empire sur soi-même. Il n'y a point de produit extérieur, aucun bien fait à nos semblables. Quels sont d'ailleurs les facteurs de ce bien d'une nouvelle espèce? La fortune et le talent y sont inutiles : un esprit juste, une bonne conscience sont toute la capacité requise. Nulle place à la bienveillance. Nous sommes seuls en face de nous-mêmes, et, au lieu de pratiquer à notre égard cette complaisance que la bonté prodigue aux autres et que l'amour de soi se prodigue à lui-même, nous n'avons pour nous que de sévères avertissements. Ici donc, selon Hutcheson, le produit et les facteurs du bien manquant, le vrai bien n'est pas, et il ne reste qu'un bien de préjugé, un fantôme de vertu, inutile aux autres et à nous-mêmes. C'est pourtant ce fantôme qu'invoquaient Socrate et Marc-Aurèle, et qui les a soutenus dans la prison de l'Aréopage et sur le trône de l'univers.

Autres conséquences du même principe.

Si le bien est cela seul qui doit être le plus utile au plus grand nombre, où trouver le bien et qui le peut reconnaître? Pour savoir si telle action, que je me propose de faire, est bonne ou mauvaise, il faut que je m'assure si, malgré son utilité visible et directe dans le temps présent, elle ne deviendra pas nuisible dans un avenir que je ne connais pas encore. Je dois rechercher si, utile aux miens et à ceux qui m'entourent, elle n'aura pas des

contre-coups fâcheux pour le genre humain, auquel je dois songer avant tout. Il importe que je sache si l'argent que je suis tenté de donner à cet infortuné qui en a besoin, ne serait pas plus utile, autrement employé. En effet, la règle est ici le plus grand bien du plus grand nombre. Pour la suivre, quels calculs me sont imposés! Dans les ténèbres de l'avenir, dans l'incertitude des conséquences un peu éloignées de toute action, le plus sûr est de ne rien faire qui ne se rapporte à moi, et le dernier résultat d'une prudence si raffinée est l'indifférence et l'égoïsme [1].

Je suppose que vous ayez reçu en dépôt d'un opulent voisin, vieux et malade, une somme dont il n'a aucun besoin, et sans laquelle votre nombreuse et jeune famille court le risque de mourir de faim. Il vous redemande cette somme; que devez-vous faire? Le plus grand nombre est de votre côté, et le plus grand bien aussi; car cette somme est insignifiante pour votre riche voisin, tandis qu'elle sauvera votre famille de la misère et peut-être de la mort. Père de famille, disciple d'Hutcheson, je voudrais bien savoir au nom de quel principe vous hésiteriez à retenir la somme qui vous est nécessaire?

Raisonneur intrépide, il faut aller plus loin: placé dans l'alternative de tuer cet homme vieux et malade ou de laisser mourir de faim votre femme et tous vos enfants, vous le devez tuer en toute sûreté de conscience. Vous avez le droit, vous avez même le devoir de sacrifier le moindre avantage d'un seul au plus grand bien du plus grand nombre; et puisque ce principe est l'expression

1. Nous avons déjà présenté cette objection contre la morale du plus grand nombre, t. II, leçon XIXe, p. 275.

de la vraie justice, vous n'êtes que son ministre en faisant ce que vous faites.

Un ennemi vainqueur ou un peuple furieux menace de détruire une ville entière, si on ne leur livre la tête de tel homme, qui pourtant est innocent. Au nom du plus grand bien du plus grand nombre, on immolera cet homme sans scrupule. On pourra même soutenir qu'innocent la veille, il a cessé de l'être aujourd'hui, puisqu'il est un obstacle au bien public. La justice ayant été une fois déclarée l'intérêt du plus grand nombre, l'unique question est de savoir où est cet intérêt. Or, ici, le doute est impossible ; donc il est parfaitement juste d'offrir l'innocence en holocauste au salut public. Il faut accepter cette conséquence ou rejeter le principe.

En répondant à Locke sur les sauvages qui égorgent leurs vieillards, sur les Spartiates qui exposaient les enfants faibles et difformes, etc., Hutcheson avait fait voir que ce n'est pas là manquer de l'idée de la justice, mais l'appliquer mal et la pousser jusqu'à l'excès. Il ne s'en tient pas là. Égaré par son fatal principe du bien public, non-seulement il explique le meurtre des vieillards accablés par l'âge, il le justifie. Chap. 4, § 3[1]. « S'il est vrai qu'en ôtant la vie à un vieillard on rende service au public, et qu'on mette fin aux misères du défunt, je ne vois rien dans cette action qu'on ne puisse justifier. » Passe encore pour cela ; mais voici qui fait reculer la philosophie de deux mille ans, la ramène du XVIIIe siècle au IVe siècle avant notre ère, et de la charité chrétienne à la barbarie de l'antiquité. Ce n'est pas l'esprit de l'Évangile,

1. P. 208.

c'est l'esprit froid et inexorable d'Aristote[1] qui a dicté au philosophe écossais ces impitoyables paroles : « Si un enfant vient au monde si faible et si difforme qu'il ne doive être d'aucune utilité au genre humain, et qu'il devienne même un fardeau assez insupportable pour plonger tout l'État dans la misère, il est juste de lui donner la mort. » Justice abominable et extravagante, droit chimérique de l'État qui se réduit au droit du plus grand nombre, c'est-à-dire au droit du plus fort; comme si la force constituait un droit; comme si le plus grand nombre avait plus droit de vivre que le petit nombre; comme si des pères étaient reçus à dire aux fruits de leurs entrailles, semblables à eux par le fond même de leur être et qui ont une âme comme eux : ce corps n'est pas assez robuste; cette main est mal faite, ce pied mal tourné ; donc je vous ôte la vie ! Hutcheson allègue, pour justifier Lacédémone, l'exemple d'un vaisseau[2] qui, menacé de périr dans une *tempête* parce qu'il est trop chargé, sacrifie quelques-uns de ses passagers. Je réponds que si, sur les cent passagers qui surchargent le vaisseau, quatre-vingt-dix se concertent et s'entendent pour jeter les dix autres à la mer, au nom du principe de l'intérêt du plus grand nombre, je les tiens pour des lâches et des assassins. La justice, en ces sortes de rencontres, est au moins de tirer au sort : c'est alors le sort qui décide, et frappe comme l'ouragan et la foudre. Il y a là un malheur effroyable; il n'y a point d'injustice : le faible n'a pas été égorgé par le plus fort. Au sein d'une grande calamité publique, qu'un homme s'offre lui-même en sacrifice pour sauver ses concitoyens,

1. Voyez *Politique*, liv. VIII, etc.
2. P. 209.

ce dévouement est sublime, parce qu'il est volontaire; voilà pourquoi Codrus et Décius sont des héros. Les Romains et les Athéniens ont pu accepter ce sacrifice avec des larmes d'admiration et de reconnaissance : s'ils l'eussent exigé, encore une fois ils n'eussent été que des lâches et des assassins. Arrêtons-nous. Détournons les yeux des dernières et extrêmes conséquences d'un système qui se présentait sous de si belles couleurs, et qui se termine si tristement.

J'ai longuement exposé et apprécié soit en elles-mêmes et dans leur principe, soit dans leurs applications les plus importantes, les idées générales qui servent de base à la morale d'Hutcheson, et composent la seconde partie des *Recherches*, une partie du *Manuel* et du *Système de philosophie morale*. Il me reste à dire un mot de l'économie politique et du droit naturel et politique qui entraient dans l'enseignement d'Hutcheson et qui ont passé dans ses écrits.

L'économie politique d'Hutcheson est peu de chose en elle-même, et pourtant elle est digne de notre attention, car c'est peut-être à cette partie du cours d'Hutcheson que l'Europe doit le plus grand économiste du XVIII[e] siècle. Smith a été le disciple et le successeur d'Hutcheson. C'est en conformant son enseignement à celui de son prédécesseur et de son maître, qu'il a été conduit à s'occuper d'économie politique, et que, grâce à diverses circonstances[1], grâce surtout à son génie, il a élevé cette partie de la philosophie morale à la hauteur et à la dignité d'une science. On ne peut passer indifféremment à côté du chapitre unique du *Manuel de philosophie morale*,

1. Voy. plus bas, p. 205.

consacré à l'économie politique, quand on songe que c'est de là qu'est sortie la *Richesse des nations.*

Ce chapitre a du moins l'avantage de porter d'abord l'attention sur la question qui se rencontre en effet à l'entrée de la science économique. Le chapitre 12 du *Manuel* est intitulé : de la Valeur, *de Rerum pretio.* Hutcheson définit parfaitement la valeur : ce qui sert à quelque usage ou à quelque plaisir. Telle est au moins la condition nécessaire de la valeur. Ce qui ne se rapporte à aucun besoin, à aucun usage, est comme s'il n'était pas et n'a aucune valeur; mais il ne faut pas confondre la condition de la valeur avec sa mesure. Le besoin, l'usage font qu'une chose peut avoir de la valeur; ils ne font pas qu'elle ait telle ou telle valeur déterminée. Quand j'aurais le plus grand besoin possible d'une chose, elle n'aurait pas une grande valeur pour moi, si, en même temps que j'en ai un besoin pressant, elle ne me manquait pas et ne pouvait guère me manquer. Un verre d'eau sur les bords de la Seine a très-peu de valeur; il en aurait beaucoup dans les déserts brûlants de l'Afrique. C'est une erreur de quelques économistes de considérer la valeur des choses prises en elles-mêmes et sans rapport à nous, à nos usages et à nos besoins; c'est une erreur d'autres économistes de mettre toute la valeur dans le besoin; la vérité est que la valeur a pour condition un besoin quelconque, et pour mesure le plus ou moins de facilité que nous avons à nous procurer ce dont nous avons besoin, le plus ou moins d'efforts qu'il nous faut faire pour cela, le plus ou moins de travail que cela exige. Plus tard, en étudiant Smith, nous verrons l'importance de ces principes[1]; aujourd'hui,

1. Plus bas, leçons XVII[e] et XVIII[e].

nous nous bornerons à les signaler dans Hutcheson ; ils y sont et très-distinctement marqués. « La valeur d'une chose, quelle qu'elle soit, consiste en ce que cette chose peut servir à un usage quelconque ; sans quoi point de valeur[1]. » ..... « La valeur d'une chose est d'autant plus grande que les hommes en manquent davantage et se la procurent plus difficilement[2]. » « Les choses les plus utiles ont souvent peu ou point de valeur ; quand elles sont tellement abondantes qu'on peut se les procurer partout, presque sans nul travail, elles n'ont aucune valeur ; elles en ont peu lorsqu'on se les procure avec un travail facile et qui ne demande presque aucun art[3]. »

Vient ensuite l'énumération des causes qui accroissent ou diminuent la difficulté de se procurer une chose[4], c'est-à-dire qui élèvent ou abaissent sa valeur ; à savoir, le manque de la matière première, le travail nécessaire, les circonstances qui influent sur le revenu[5], le talent particulier qu'exigent certains arts, le plus ou moins de considération et le plus au moins d'aisance dont jouissent les artisans, selon l'état de la civilisation, car cette considération et cette aisance reposent sur le prix de l'ouvrage.

Ces préliminaires conduisent Hutcheson à expliquer

1. « Rei cujusvis pretium huic nititur fundamento, quod res ipsa ad usum aliquem aut voluptatem ministrandam est apta ; absque hoc nullum erit pretium. »

2. « Hoc autem posito, rerum pretia majora erunt prout iis magis homines indigent, ipsæque res difficilius parantur. »

3. « Rerum autem utilissimarum sæpe nullum, sæpe exiguum est pretium : Ubi enim earum tanta est copia ut ubique nullo fere labore reperiantur, nullum erit pretium ; ubi labore facili et minime artificioso comparantur, exiguum. »

4. « Acquirendi difficultas. »

5. « Qui proventum aliquando faciunt minus uberem. »

comment, pour faciliter les échanges, on a eu l'idée d'inventer une valeur éminente, *pretium aliquod eminens*, qui fût à son tour la mesure générale et la représentation commune de toutes les autres. Il indique les caractères que doit posséder cette valeur, pour convenir à l'usage auquel elle est destinée : « Il faut qu'elle soit attachée à une chose de peu de poids et facilement transportable ; qu'elle ne soit pas exposée à se détruire aisément ni à se détériorer par l'usage ; qu'elle puisse enfin se diviser sans inconvénient. L'or et l'argent réunissent seuls ces qualités, et c'est là ce qui les a fait adopter chez les nations civilisées comme la mesure de toutes les valeurs. » Le reste du chapitre comprend des réflexions sur la monnaie, sur le droit de la frapper, sur les causes des variations du prix de la monnaie, sur le danger de l'altérer, etc.: toutes réflexions qui sont un résumé de l'ouvrage de Locke sur les monnaies, et qui ont été agrandies et développées de toute manière par Smith. Hutcheson sert en quelque sorte de lien entre Locke et Smith, et il est, je crois, le premier qui ait transporté des notions d'économie politique dans l'enseignement public. A ce titre il mérite une petite place dans l'histoire de l'économie politique.

Le droit naturel et politique d'Hutcheson est une réfutation régulière et continue de la politique de Hobbes. On y reconnaît, on y sent partout les idées libérales des patriotes anglais et écossais du XVIIe siècle, ces idées qui déjà avaient trouvé un éloquent interprète dans le chantre du *Paradis perdu*, que Sidney avait osé défendre, lorsqu'elles paraissaient à jamais vaincues, dans l'ouvrage manuscrit qui le conduisit à l'échafaud, que Locke avait clairement et méthodiquement exposées dans son *Traité*

du gouvernement, après le triomphe de la révolution de 1688, pour en affermir et en consacrer les principes. Le fondateur de l'école écossaise les introduisit dans son cours de philosophie morale, en les rattachant à ses deux grands principes de la bienveillance et du bien public.

Une des premières questions qu'Hutcheson examine est celle de l'origine de la société civile. Je vous[1] ai montré quelle faute de méthode on commet et à quels dangers on s'expose, quand on prend pour point de départ de la science politique la question de l'origine des sociétés, au lieu de s'appuyer sur ce grand fait de l'existence actuelle et constante de la société, et de rechercher, dans les caractères essentiels de ce fait, ses principes et ses lois, sauf plus tard à se demander quelle a été la forme première de cette société, ses commencements et sa formation successive. En général, l'école sensualiste, ici comme ailleurs, débute par la fin; elle s'engage d'abord dans la question de l'origine des sociétés, question obscure, sur laquelle l'histoire ne dit rien, et qui ne peut être éclaircie qu'à l'aide des lumières que fournissent les sociétés établies, c'est-à-dire précisément les questions négligées et écartées. Mais Hutcheson se conforme à la marche de l'auteur qu'il se propose de réfuter. Hobbes, entouré de toutes parts de la société, met en doute si l'homme est naturellement fait pour elle[2], et décide pour la négative. Le paradoxe est un peu fort, mais il est très-conséquent à la maxime fondamentale de Hobbes, que les hommes sont naturellement ennemis, leur seul principe naturel d'action étant leur intérêt propre. Le philosophe qui ap-

1. Voyez t. III, la VIIe leçon sur Hobbes, p. 260-264.
2. *Ibid.*

puie toute la philosophie morale sur la bienveillance avait beau jeu contre Hobbes ; il aurait pu le réfuter avec une très-grande force. Il faut convenir que rien n'est plus faible que le chapitre 4 du *Manuel, de Civitatum origine et causis*, ainsi que le chapitre correspondant du *Système de philosophie morale*, tom. II, liv. III, ch. 4, p. 212. Mais enfin, Hutcheson adopte et maintient la vieille maxime qui se défend, il est vrai, assez bien par elle-même, que l'homme est un être naturellement fait pour la société.

Signalons cette définition de l'État radicalement opposée à celle de Hobbes : *Ibid.* « L'État est la réunion d'hommes libres associés, sous un même gouvernement, pour l'utilité commune de tous. » « Il est convenu, dit Hutcheson, que l'utilité commune est la fin du pouvoir civil : les peuples invoquent cette vérité, et tous les rois y fondent leur autorité qui n'ont pas la criminelle folie d'oublier leur condition humaine pour s'arroger les droits du Dieu tout-puissant et tout bon et même des droits plus grands que ceux-là. Le pouvoir civil diffère, de tout l'intervalle du ciel, du pouvoir despotique. Il n'est juste qu'autant qu'il sert à l'utilité commune. Dès qu'il nuit, il n'a plus de droits, eût-il pour lui le consentement d'un peuple imbécile et imprévoyant[1]. » Les mêmes propositions se rencontrent dans le *Système de philosophie morale*, pag. 221. « *Nul pouvoir civil n'est juste s'il ne tend au bien de l'État.* » Hutcheson, en

1. « Est igitur civitas liberorum hominum cœtus, sub uno imperio, in communem omnium utilitatem consociatus. Communem omnium utilitatem potestatis civilis finem esse inter omnes convenit. Hoc contendit populus, in hoc se jactant reges omnes qui non insano scelere, humanæ conditionis obliti, Dei optimi, maximi.... etc. »

cela, a parfaitement raison; il est certain qu'une société n'appartient à personne; qu'elle n'appartient qu'à elle-même, et que le gouvernement ne doit pas avoir pour but l'utilité d'un homme ou d'une classe d'hommes, mais l'utilité commune de tous. Seulement, il aurait fallu déterminer en quoi consiste cette utilité commune et en donner une idée nette et précise, de peur que, du principe de l'utilité commune, accepté et proclamé par Hobbes tout autant que par ses adversaires, un chef habile ne tire la tyrannie d'un seul sur tous, ou celle de tous sur plusieurs, tyrannie qui ne vaut pas mieux que la première. Une multitude peut être assez ignorante ou assez lâche pour se laisser persuader qu'il est de son intérêt de sacrifier à son repos et à son bien-être du moment une partie considérable de sa liberté légitime. Surtout, une majorité peut aisément croire qu'il est de son intérêt d'opprimer une minorité impuissante. Les publicistes de l'antiquité ont défendu l'esclavage au nom de l'utilité de l'État. Chez les modernes, combien d'esclavages aussi ont été couverts du grand nom de l'intérêt de l'État! Il faudrait donc sortir de ces ténèbres; il faudrait dire en quoi gît cet intérêt. C'est ce que Hutcheson n'a pas plus fait que ne l'avait fait Hobbes et que Rousseau ne l'a fait depuis [1]. La théorie d'Hutcheson, comme celle de Rousseau, n'est vraie qu'à moitié : elle contient une lacune immense où peuvent disparaître, méconnus par l'ignorance ou foulés aux pieds par la force, les droits les plus sacrés du genre humain.

Dans la science politique comme dans la science mo-

1. T. III, leç. VIII et IX, p. 301, etc.

rale, Hutcheson n'est ferme que sur la partie négative; il chancelle dès qu'il en vient à la partie positive. Quand on a confondu la volonté avec le désir et la liberté avec l'appétit raisonnable, on ne peut guère soupçonner que le droit c'est précisément la liberté, que la liberté est sainte et sacrée, que la fin de la société est de la faire respecter, de la laisser poursuivre son développement légitime et même de le favoriser, au lieu de l'entraver sans cesse en invoquant une utilité commune mal définie. La vraie utilité commune, c'est le respect commun de la liberté, non d'un seul, non de quelques-uns, non de la majorité, mais de tous, sans en excepter un seul, à aucun titre, sous l'autorité suprême de l'État, du gouvernement, institué pour maintenir la liberté commune, c'est-à-dire la justice, investi de la force nécessaire à cette fin, chargé de défendre les droits de tous, d'en prévenir, d'en réprimer, d'en punir la violation[1].

Le principe de l'utilité commune mène tout droit à la doctrine du *Contrat social.* C'était la doctrine des libéraux anglais du XVIIe siècle; c'était celle de Locke; c'est aussi celle d'Hutcheson, *Manuel*, ch. 5, et *Système de philosophie morale*, chap. 5, ainsi intitulé : *De la méthode naturelle de constituer le gouvernement civil.* Cette méthode naturelle est le contrat. Là encore, il n'y a de vrai que le côté négatif et l'opposition à la politique servile qui présentait le droit de gouverner, soit comme un droit patrimonial et patriarcal, soit comme un droit conféré par Dieu. *Manuel*, chap. 5. « Parmi les chefs des États, il n'en est aucun qui ait engendré son peuple; et

1. Voyez t. III, *ibid.*

quand même il y en aurait un ; il ne pourrait transmettre à son héritier le pouvoir paternel pour qu'il l'exerçât sur ses frères adultes. Ce n'est donc pas de la puissance paternelle qu'il faut faire dériver la puissance civile. D'un autre côté, il est assez démontré qu'il n'y a pas entre le peuple et celui qui gouverne le rapport du serviteur au maître. Enfin, Dieu ne rend pas un oracle pour créer les rois ou les autres magistrats, et régler le mode et les limites du pouvoir. » Ailleurs, chap. 7, § 10 : « Tous les écrivains qui prétendent que les royaumes sont des espèces de patrimoines qu'un roi peut à son gré aliéner ou diviser, supposent qu'on les acquiert par la victoire. Or, ce que j'ai dit prouve assez que la victoire ne donne aucun droit d'usurper un État. En admettant même qu'un peuple, menacé par un cruel ennemi, se donnât tout entier à un peuple tout-puissant, sous la seule condition d'être protégé contre la calamité qu'il redoute, cette convention même ne convertirait pas un royaume en patrimoine. »

Selon Hutcheson, l'établissement légitime du pouvoir civil a trois conditions ; *Manuel*, ch. 5, § 2, *Système de philosophie morale*, liv. III, chap. 5, § 2. Ces trois conditions sont : 1° un contrat de tous les citoyens entre eux, par lequel ils conviennent de se réunir en un seul peuple, sous un seul gouvernement ; 2° un décret du peuple qui règle la forme et le mode du gouvernement et qui désigne les chefs ; 3° un contrat entre les chefs désignés et le peuple.

Toutefois, le bon sens d'Hutcheson l'avertit qu'établir la légitimité de tout gouvernement sur un contrat social préalable, c'est proclamer un principe qu'il est impossible

de réaliser absolument et sincèrement. Aussi lui-même déclare, *Système de philosophie morale*, liv. III, chap. 5, § 4, que « *les États peuvent être justement formés sans un consentement préalable*, et que *un consentement préalable n'est pas toujours obligatoire*. » Les hommes n'ont pas besoin de conventions et de contrats préalables[1] pour se rechercher, s'aimer et se respecter, pour mettre en commun leurs droits et leurs misères, former des sociétés naturelles, et instituer des gouvernements dont la mission est manifeste; alors même que tous les membres d'une société n'auraient pas concouru à leur établissement. Ce qui importe, ce n'est pas l'origine des gouvernements, ce sont leurs règles de conduite.

Il est facile de deviner, par tout ce qui précède, comment Hutcheson résout la fameuse question tant agitée en Angleterre dans la dernière moitié du XVIIe siècle, s'il est permis dans certaines circonstances de résister par la force ouverte au chef de l'État. Les champions de l'absolutisme, Hobbes à leur tête, avaient soutenu que la résistance des sujets au souverain n'est jamais légitime; Hutcheson établit le contraire, conformément à la tradition patriotique de l'Écosse et aux principes de la révolution de 1688. *Manuel*, lib. III, cap. 7, § 2 : « Le peuple peut défendre ses droits par la force contre ceux qui le gouvernent. Si ceux dont l'autorité est circonscrite par les lois envahissent les droits que le peuple s'est réservés en leur déférant l'autorité suprême, il est évidemment permis au peuple d'employer la force pour soutenir ses

1. Voyez sur le contrat comme fondement de la justice sociale la leç. VIIIe du t. III, p. 272 et p. 285, etc.

droits. Bien plus, l'emploi de la force est juste, même contre les chefs dont l'autorité est absolue et n'est circonscrite par aucune loi, du moment que, se dépouillant des sentiments qui conviennent à des citoyens, ils essaient de se rendre maîtres souverains, en tournant toutes choses au profit de leurs passions et de leur intérêt privé auquel ils sacrifient l'intérêt public.... A la vérité, dans ces graves circonstances, il faut peser toutes choses avec beaucoup de circonspection; il ne faut pas, à propos de quelques torts ou de quelques erreurs légères des gouvernants, lancer les citoyens dans les guerres civiles qui sont les plus cruelles de toutes. Mais lorsqu'il n'existe pas d'autre moyen de sauver un peuple, et que des actes de ruse et de perfidie ont fait perdre aux gouvernants tous leurs droits à l'autorité suprême, on a raison d'employer la force pour les détrôner. »

Hutcheson traite ensuite des caractères et des formes des États, de leur structure intérieure et des différentes espèces de gouvernement. Il distingue deux sortes de gouvernements : les uns dont la forme est simple, les autres qui sont mixtes ou composés. Avec tous les publicistes, il compte trois formes simples de gouvernement, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Il met en balance les avantages et les inconvénients de chacune de ces formes simples, et conclut que les inconvénients l'emportent sur les avantages. Il préfère donc les gouvernements mixtes et pondérés, et il déclare que le meilleur de tous est celui où se trouvent le plus habilement combinés tous les gouvernements simples [1]. Hutcheson

1. « Quæ formas quasque simplices comitantur incommoda graviora ad mixtas et multiplices confugiendum esse docent; mixtarum autem eam

invoque, à l'appui de sa propre opinion, celle des plus grands publicistes de l'antiquité, « *Quod et antiquorum gravissimis placuit.* » Voilà donc Hutcheson dans la grande voie de la vraie politique, également éloignée des folles prétentions de la monarchie absolue et de la démagogie. C'est dans cette route, déjà frayée par Platon et par Aristote, et où va bientôt paraître Montesquieu, qu'Hutcheson a mis d'abord l'école écossaise. Elle l'y a suivi fidèlement d'un pas assuré à travers tous les événements et toutes les théories qui remplissent la fin du XVIIIe siècle[1].

La constitution qu'invoque et décrit Hutcheson est à peu près la constitution anglaise, toutefois avec des différences qui honorent l'esprit libéral du philosophe écossais. « Il faut, dit-il, confier à un conseil populaire, composé des délégués de la nation, les parties les plus importantes de la souveraineté. Ce sera ce conseil qui donnera sa sanction aux lois, et qui statuera sur les affaires les plus graves. D'un autre côté, il faut aussi qu'il y ait un sénat dont les membres, d'ailleurs peu nombreux, seront nommés par le peuple. Ce seront des hommes dont la prudence et la probité politiques auront été longtemps éprouvées dans le maniement des affaires publiques : ils auront à discuter les lois et les intérêts de l'État, et il ne faudra pas qu'il se fasse rien d'important

esse optimam ubi tres illæ artificiose inter se compinguntur formæ, monstrant singularum seorsim haud leves opportunitates. »

1. M. Dugald-Stewart professe encore aujourd'hui la même politique, à la fois libérale et modérée. Voyez *Esquisses de philosophie morale*, les dernières pages sur l'économie politique et le droit politique, édit. de 1795.

sans leur participation.... Enfin, il est nécessaire d'instituer un pouvoir royal, qui n'ait cependant d'autres fondements que les lois elles-mêmes, et qui soit chargé de décider la paix ou la guerre, de maintenir les lois et d'administrer. Le roi doit servir d'arbitre entre le peuple et le sénat. » Le *système de philosophie morale* reproduit les mêmes pensées. Elles n'ont assurément rien d'original et de bien profond; mais on n'y peut méconnaître des sentiments nobles et élevés.

En résumé, la philosophie d'Hutcheson est une première protestation, grave et mesurée, contre le système de Locke. Hutcheson n'en combat pas le principe; il a plutôt l'air de l'accepter. Il accorde, en général, que toutes les idées viennent des sens; mais Locke ne reconnaît d'autres sens que les sens physiques, qui lui sont les seuls fondements de toutes les connaissances humaines; or, ici, Hutcheson l'abandonne et le contredit : il démontre qu'il y a dans l'esprit humain des idées qui ne peuvent venir directement d'aucun de nos sens, par exemple, l'idée du beau et l'idée du bien. Il est, sur ce point, l'adversaire déclaré de Locke, et ce point c'est, à vrai dire, la philosophie tout entière. Les idées du beau et du bien ne venant pas des sens physiques, et pas davantage de la réflexion et du raisonnement, Hutcheson les rapporte à deux facultés, auxquelles, par un reste de condescendance envers la philosophie dominante, il donne encore le nom de sens; mais cette satisfaction accordée à l'école sensualiste n'est qu'apparente et purement nominale : elle couvre un dissentiment profond qui tôt ou tard éclatera. Puisque les idées du beau et du bien, et tant d'autres comme celles-là, ne viennent pas

des sensations, les facultés qui nous les donnent ne sont pas les sens et n'ont rien de commun avec eux; ce sont donc des facultés intellectuelles et morales d'un ordre à part, s'exerçant avec des lois qui leur sont propres, et constituant une partie très-réelle de la nature humaine. Il fallait nécessairement en arriver là, une fois qu'un certain nombre d'idées avaient été trouvées marquées d'autres caractères que les idées sensibles. C'est Hutcheson qui, le premier en Écosse, a mis en lumière les caractères particuliers de l'idée du beau et de l'idée du bien : c'est donc lui qui a porté le premier coup à la philosophie de Locke. Là est son honneur, son originalité, son titre auprès de la postérité.

Je ne veux pas exagérer le mérite d'Hutcheson, mais il serait injuste aussi de ne pas faire remonter jusqu'à lui le caractère le plus éminent peut-être de l'école écossaise, sa méthode. Hutcheson est le premier qui ait entrepris de traiter la philosophie morale comme une science de faits, comme l'étude régulière des facultés que la conscience atteste en nous et des lois attachées à l'exercice de ces facultés. Je ne prétends pas qu'il ait jamais pratiqué avec beaucoup de profondeur, ni toujours avec exactitude, la méthode d'observation, mais il s'est proposé de la suivre, il l'a hautement recommandée, comme la seule qui puisse convenir à la science philosophique; il a ainsi imprimé une direction sage et utile aux travaux de ceux qui sont venus après lui.

Enfin, où trouver un philosophe qui soit plus pénétré de ce goût du beau et du bien en tout genre, de cet amour de la vertu et de l'humanité qui est le trait distinctif et glorieux de l'école écossaise? Hutcheson a mis

son âme dans son enseignement et dans ses écrits, et l'écho de cette âme s'est prolongé, pendant tout un siècle, dans l'enseignement et les écrits de ses successeurs : bienfaisante tradition, qui se continue encore aujourd'hui à Edinburgh dans la personne de M. Dugald-Stewart ! Quand on songe à cette noble famille de professeurs et d'écrivains, divers et semblables, quelques-uns illustres, tous éclairés et vertueux, on ne peut prononcer sans respect le nom de celui qui en est le père.

XVIe LEÇON.

SMITH. MORALE.

Vie de Smith. — Plan de son enseignement. Il n'en reste guère que la *Théorie des sentiments moraux*, et les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. — Exposition de la théorie de la sympathie. Faits certains sur lesquels elle s'appuie. Son principe systématique : nos jugements moraux sur nous-mêmes sont postérieurs à ceux que nous portons sur les autres. — Application du principe de la sympathie aux diverses actions, aux actions simplement dignes d'estime ou de blâme, et aux actions dignes de récompense ou de punition. — Classification des vertus en vertus aimables et en vertus respectables. — A quoi se réduit la conscience et son empire dans la théorie de la sympathie. — De Dieu considéré comme un témoin doué d'une sympathie incorruptible pour la vertu. Théodicée de Smith. — Examen de la théorie de la sympathie. 1° Elle repose sur un paralogisme qui consiste à prendre l'effet pour la cause, le signe pour

la chose signifiée : la sympathie suppose la perception du bien, elle ne la constitue point. 2° La sympathie ne peut expliquer l'idée d'obligation et fournir une règle, ou elle donne pour toute règle la recherche de la sympathie, c'est-à-dire la recherche des suffrages des autres. 3° La théorie d'un spectateur impartial est déjà l'intervention d'un principe étranger à celui de la sympathie, et par conséquent la ruine du système de Smith. 4° Des deux éléments distincts de la perception du mérite et du démérite, le jugement et le sentiment, Smith n'a connu que le sentiment. — Résumé : le vrai et le faux dans la *Théorie des sentiments moraux*.

Voilà donc la philosophie écossaise fondée. Pendant quelque temps nous allons la voir croître en renommée, illustrer ses principes en les appliquant à toutes les parties de la science morale, mais sans leur donner plus de rigueur et de précision, et tourner en quelque sorte sur elle-même avec un éclat admirable, sans faire un pas de plus dans la route ouverte par Hutcheson.

Smith a trouvé et il a laissé la philosophie dans l'état indécis que nous avons essayé de peindre, acceptant le système de Locke, mais n'en acceptant pas toutes les conséquences, et lui échappant sans cesser d'en dépendre.

Ce n'est pas assurément que Smith manque d'originalité ; au contraire, il n'y a pas dans toute l'école écossaise un esprit plus original. Quelque sujet qu'il examine, il y aperçoit des côtés que nul n'a entrevus ; il sème de toutes parts les idées ingénieuses et nouvelles ; son invention est inépuisable dans les détails, mais les principes le surpassent, du moins en philosophie. Son trait distinctif est la finesse ; il lui manque la décision et une certaine

hauteur d'esprit et de caractère sans laquelle il n'y a point de métaphysicien. Disciple d'Hutcheson, mais ami de Hume, partagé de bonne heure en sens opposés, il n'eût pas créé l'école écossaise, mais il l'a développée et agrandie. Il est très-supérieur à Hutcheson, comme observateur et comme écrivain. Il a des connaissances plus variées et plus étendues ; il est bien autrement versé dans l'histoire de la philosophie morale. Enfin, la gloire qu'il s'est acquise comme économiste a rejailli sur ses autres travaux et sur l'école tout entière.

Pour étudier et vous faire connaître la vie et les écrits de Smith, je m'appuierai sur un guide certain, M. Dugald-Stewart, qui lui a consacré une notice étendue, riche en détails intéressants [1].

Adam Smith naquit à Kirkaldy en 1723. Vers l'âge de trois ans, jouant à la porte de la maison de sa mère, une bande de chaudronniers vagabonds qui passaient par là l'enleva. Il fallut les poursuivre et aller arracher de force, dans une forêt voisine, à ces bohémiens de l'Écosse, le futur auteur de la *Théorie des sentiments moraux*, le fondateur de l'économie politique [2]. Le jeune Adam se distingua de bonne heure par sa passion pour l'étude et par la force extraordinaire de sa mémoire. De l'école de Kirkaldy il passa, en 1737, à l'Université de Glasgow, où il resta jusqu'en 1740. Il y rencontra Hutcheson, et cette rencontre décida de toute sa carrière. Il contracta dans les leçons de ce grand professeur un goût vif et profond pour les sciences morales et politiques, et pour la mé-

1. Elle a été traduite par M. Prévost, de Genève, et placée par lui à la tête de sa traduction des *Essais philosophiques* de Smith ; 2 vol. in-8°, Paris, 1797.

2. *Essais philosophiques*, tom. I, p. 5.

thode expérimentale. L'esprit juste et fin du jeune Adam ne pouvait manquer d'être frappé de l'excellence de cette méthode qui, au lieu de se perdre en spéculations magnifiques et hasardées, s'attache aux faits certains et universels que nous découvrent notre propre conscience, les langues, les littératures, l'histoire et la société. Son âme bouillante [1] et généreuse reçut aisément l'empreinte d'une doctrine qui s'appuyait sur les sentiments les plus nobles du cœur humain, se proposait pour fin dernière le plus grand bonheur des hommes, et le cherchait par la route de la liberté civile et religieuse. Il est impossible aussi que la partie de l'enseignement d'Hutcheson, qui se rapportait à l'économie politique, ait été sans influence sur Smith. Du moins il en retint cette tradition, que l'économie politique doit occuper une place dans un cours de philosophie morale. Smith conserva toujours un vif souvenir des leçons d'Hutcheson : « Il n'en parlait jamais, dit son biographe [2], qu'avec l'expression de la plus vive admiration, et l'on peut présumer qu'elles eurent une influence considérable pour diriger ses talents vers leur véritable objet. » Smith lui-même, dans tout l'éclat de sa renommée, écrivant en 1787 à l'Université de Glasgow, pour la remercier de l'avoir nommé recteur, met au premier rang des titres de l'Université à sa reconnaissance de lui avoir autrefois confié la chaire à laquelle, dit-il, « les talents et les vertus de l'immortel Hutcheson avaient donné un haut degré d'illustration [3]. » Ainsi c'est à l'Université de Glasgow et

1. *Ibid.*, p. 6.
2. *Ibid.*, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 129.

dans l'enseignement d'Hutcheson que Smith puisa d'abord sa méthode, ses principes les plus généraux, l'esprit libéral qui ne l'abandonna jamais, et la direction de ses études vers les sciences morales et politiques.

La famille de Smith désirait qu'il entrât dans l'église en Angleterre. Dans ce dessein, elle l'envoya achever ses études à Oxford. Il y resta assez longtemps, mais bien plus occupé de littérature et de science que de théologie. Ne trouvant pas l'état ecclésiastique conforme à son goût[1], il aima mieux suivre son inclination que les conseils de ses amis, et, abandonnant tout à coup les projets que leur prudence avait formés pour son établissement, il revint en Écosse, bornant toute son ambition à l'espérance d'obtenir un jour un emploi dans l'enseignement public. En 1748, il vint habiter Edinburgh. Il paraît que c'est vers cette époque qu'il se lia avec Hume, d'une amitié qui s'est soutenue pendant tout le cours de leur vie. Ils différaient profondément par le caractère, et ces différences mêmes les rendaient d'autant plus nécessaires et agréables l'un à l'autre. Smith avait la naïveté et la candeur d'un enfant, avec une vivacité extrême qui montait jusqu'à l'enthousiasme, lorsqu'il était question des grands intérêts de l'humanité. Hume était juste l'opposé de l'enthousiasme; il était froid et réfléchi, mais son âme était sincère et bonne. Sceptique déclaré, il avait du moins la tolérance que le scepticisme ne donne pas toujours : il était capable d'estimer et d'honorer ses adversaires. Il avait infiniment d'esprit et se livrait quelquefois un peu trop à son goût pour la plaisanterie; mais il a fallu l'orgueil extravagant de Rousseau pour lui imputer une

1. *Ibid*, p. 10.

action ou un sentiment indigne d'un galant homme. Quoique homme de lettres, et mêlé, en petit comme en grand, à toute la vie littéraire de son siècle en Angleterre et en France, il était sans aucune envie, et s'intéressait autant à la gloire de ses amis qu'à la sienne. On comprend qu'un tel ami dut exercer sur Smith une assez grande influence, mais cette influence ne parvint jamais à surmonter ni même à balancer celle d'Hutcheson.

Smith donna d'abord quelques leçons publiques de belles-lettres à Edinburgh, vers 1748, sans appartenir à l'Université de cette ville. Le savoir et l'esprit dont il fit preuve le désignèrent au choix de l'Université de Glasgow qui, en 1751, le nomma professeur de logique. Après une année d'enseignement en cette qualité, la chaire de philosophie morale étant devenue vacante par la mort de Thomas Craigie, successeur immédiat d'Hutcheson, Smith passa à cette chaire. Il avait trouvé la carrière qui lui convenait. Pendant treize années il professa à Glasgow la philosophie morale, s'occupant chaque jour, par devoir, des matières qu'il aimait et pour lesquelles la nature l'avait fait. Voici, sur le caractère et les succès de son enseignement, le témoignage d'un de ses anciens disciples rapporté par M. D. Stewart [1].

« Les talents de M. Smith ne paraissaient nulle part avec autant d'avantage que dans l'exercice de ses fonctions de professeur. En débitant ses lecons, il s'en fiait presque entièrement à sa facilité d'improviser. Sa manière, à la vérité, dépourvue de grâce, était claire et exempte d'affectation ; et, comme on le voyait s'intéres-

1. *Ibid.*, p. 16.

ser à son sujet, il ne manquait jamais d'intéresser ses auditeurs. Chaque discours consistait communément en diverses propositions distinctes qu'il s'appliquait à prouver et à éclaircir successivement. Ces propositions, énoncées en termes généraux, avaient assez souvent, par l'étendue de leur objet, un air de paradoxe. Dans les efforts qu'il faisait pour les développer, il n'était pas rare de le voir, au premier abord, comme un homme embarrassé et peu maître de son sujet, parler même avec une sorte d'hésitation. Mais, à mesure qu'il avançait, la matière semblait s'entasser devant lui, sa manière devenait chaude et animée, son expression aisée et coulante. Dans les points délicats et susceptibles de controverse, vous auriez démêlé sans peine qu'il avait en secret la pensée de quelque opposition à ses opinions, et qu'en conséquence il se sentait engagé à les soutenir avec plus d'énergie et de véhémence. L'abondance et la variété de ses explications et de ses exemples faisaient croître son sujet tandis qu'il le maniait; ainsi, bientôt il acquérait, sans aucune répétition d'idées, une étendue et une grandeur qui saisissaient l'attention de son auditoire. L'instruction était secondée par le plaisir qu'on prenait à suivre le même objet à travers une multitude de jours et d'aspects variés sous lesquels il savait le présenter, et enfin à remonter avec lui, en suivant toujours le même fil, jusqu'à la proposition primitive ou à la vérité générale dont il était parti, et dont il avait su tirer tant d'intéressantes conséquences. »

« Aussi sa réputation, comme professeur, jeta le plus grand éclat et attira à l'Université une multitude d'étudiants, animés uniquement du désir de l'entendre. Les

objets d'enseignement dont il était chargé y devinrent des études à la mode ; et ses opinions le sujet principal des discussions et des entretiens des cercles et des sociétés littéraires. Quelques particularités de prononciation, quelques petites nuances d'accent ou d'expression qui lui étaient propres, devinrent même souvent des objets d'imitation. »

C'est pendant ces treize années de travail réglé et assidu que Smith amassa les matériaux de tous ses ouvrages. En 1759, il publia la *Théorie des sentiments moraux* qui répandit son nom dans toute l'Angleterre et même en Europe. Vers la fin de 1763, il renonça à l'enseignement, dont il avait assez longtemps porté le fardeau, pour accompagner, pendant trois ans, le jeune duc de Buccleugh dans ses voyages. Ces trois années ne furent pas perdues pour l'instruction morale et politique de Smith. Il résida assez longtemps à Paris ; et sous les auspices de Hume, qui y était alors secrétaire d'ambassade, il connut presque tous les hommes qui cultivaient avec distinction les mêmes études que lui, les philosophes et les économistes. Il fréquenta la meilleure compagnie, et particulièrement la société éclairée et aimable que réunissait autour de lui ce vertueux duc de La Rochefoucauld, qui, après avoir été une des lumières les plus pures de l'Assemblée constituante, périt, égorgé par des misérables, au milieu des excès d'une révolution qui n'eût jamais eu lieu si lui et ses amis n'eussent, dès les premiers jours, pris parti pour elle, sacrifiant à l'intérêt général leur intérêt propre, leur fortune d'abord et plus tard leur vie : généreuses représailles exercées par le petit-fils contre la conduite et les écrits de son grand-père, le versatile auteur

des *Maximes*, le frondeur infidèle, le courtisan chagrin et misanthrope. Le disciple d'Hutcheson avait traité celui-ci avec une juste sévérité dans la *Théorie des sentiments moraux;* les vertus de son descendant le désarmèrent. Il y eut entre eux l'échange des plus nobles procédés. Le duc de La Rochefoucauld voulait traduire la *Théorie des sentiments moraux*, directement opposée à celle des *Maximes*, piquante idée que nous révèle la lettre suivante du duc de La Rochefoucauld à Smith, conservée par hasard et que M. D. Stewart a publiée [1].

Paris, 5 mars 1778.

« Le désir de se rappeler à votre souvenir, Monsieur, quand on a eu l'honneur de vous connaître, doit vous paraître fort naturel; permettez que nous saisissions pour cela, ma mère [2] et moi, l'occasion d'une nouvelle édition des *Maximes de La Rochefoucauld*, dont nous prenons la liberté de vous offrir un exemplaire. Vous voyez que nous n'avons point de rancune, puisque le mal que vous avez dit de lui dans la *Théorie des sentiments moraux* ne nous empêche point de vous envoyer ce même ouvrage. Il s'en est même fallu de peu que je ne fisse encore plus, car j'aurais eu peut-être la témérité d'entreprendre une traduction de votre *Théorie;* mais comme je venais de terminer la première partie, j'ai vu paraître la traduction de M. l'abbé Blavet, et j'ai été forcé de renoncer au plaisir que j'aurais eu de faire passer dans ma langue un des meilleurs ouvrages de la vôtre.

« Il aurait bien fallu pour lors entreprendre une justification de mon grand-père. Peut-être n'aurait-il pas été

1. *Ibid.*, p. 75.
2. La duchesse de d'Enville.

difficile premièrement de l'excuser, en disant qu'il avait toujours vu les hommes à la cour et dans la guerre civile, *deux théâtres sur lesquels ils sont certainement plus mauvais qu'ailleurs;* et ensuite de justifier par la conduite personnelle de l'auteur des principes qui sont certainement trop généralisés dans son ouvrage. Il a pris la partie pour le tout; et parce que les gens qu'il avait eus le plus souvent sous les yeux étaient animés par l'*amour-propre,* il en a fait le mobile général de tous les hommes. Au reste, quoique son ouvrage mérite à certains égards d'être combattu, il est cependant estimable même pour le fond, et beaucoup pour la forme. »

Le philosophe ne se laissa pas vaincre en générosité par le grand seigneur. Smith informa son noble correspondant que dans les éditions futures de la *Théorie* le nom de La Rochefoucauld ne se trouverait plus associé à celui de Mandeville.

Mais Turgot est l'homme avec lequel Smith se lia le plus étroitement à Paris. Plus d'une fois[1], nous avons hautement exprimé notre admiration pour Turgot. Selon nous, il est, après Montesquieu, le plus grand esprit du XVIIIe siècle. Mais il serait, en vérité, un homme un peu trop extraordinaire si, ne tenant en rien à la tradition de XVIIe siècle, il se fût élevé à une métaphysique bien supérieure à celle de Condillac, et à une morale toute différente de celle d'Helvétius, sans aucun autre appui que ses propres réflexions. Quand on lit sa lettre sur le livre de l'*Esprit*, l'article *Existence*, et quelques autres

1. T. I, p. 147-150; t. III, p. 6 et 208; plus haut dans ce même volume, p. 8; et 2e série, t. I, leç. XIe, et t. III, leç. XIIIe.

morceaux de philosophie sortis de sa plume, on est frappé du rapport qui se trouve entre ses principes et ceux de l'école écossaise. Dans l'article *Existence*, il n'hésite pas à fonder toute métaphysique sur la psychologie, c'est-à-dire sur la conscience et sur le fait primitif et permanent de la conscience, le sentiment du moi. En morale, il repousse l'égoïsme d'Helvétius au nom des sentiments naturels du cœur humain. On pourrait considérer comme un résumé de toute la philosophie morale d'Hutcheson et de Smith ce passage que nous aimons à reproduire : « Si Helvétius parle de l'intérêt réfléchi, calculé, par lequel l'homme se compare aux autres et se préfère, il est faux que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe. Il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin d'effort pour vaincre leur sentiment, lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt; la preuve en est qu'ils ont des remords; la preuve en est que cet intérêt, qu'ils poursuivent aux dépens de l'honnêteté, est souvent fondé sur un sentiment honnête en lui-même et seulement mal réglé; la preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des tragédies, et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius leur déplairait beaucoup. Ni nos idées ni nos sentiments ne sont innés, mais ils sont naturels, fondés sur la constitution de notre esprit et de notre âme, et sur nos rapports avec tout ce qui nous environne[1]. » Il serait absurde de supposer que Turgot eût

1. Tome III, p. 208.

inspiré à Smith la *Théorie des sentiments moraux*, publiée plusieurs années avant que son auteur fût venu à Paris, et dont toutes les bases sont dans l'enseignement d'Hutcheson et dans son premier ouvrage, qui est de 1725 et qui avait été traduit en français en 1749. Hutcheson et Smith ne doivent donc rien à Turgot; mais il n'est pas du tout démontré que Turgot ne leur doive beaucoup. Hume aura dû introduire le livre d'Hutcheson ou du moins celui de son ami dans sa société philosophique de Paris; dès 1760, c'est-à-dire un an après sa publication à Londres, un journal français en donna un extrait[1]; il en parut une traduction en 1764, une autre en 1774, et le duc de La Rochefoucauld, nous l'avons vu, avait aussi entrepris de le traduire. Pour nous, sans oser rien décider, nous inclinons à penser que Turgot comme M. de La Rochefoucauld étaient admirablement préparés, par les lumières de leur raison et la noblesse de leur caractère, à la doctrine morale de l'école écossaise, et qu'ils l'embrassèrent dès qu'ils la connurent par les écrits d'Hutcheson et de Smith, et peut-être aussi par ceux de Shaftsbury.

Il y a bien plus d'obscurité sur la question tant controversée, si c'est à Smith, ou si c'est à Turgot et à ses amis, et particulièrement à Quesnay, qu'appartient la priorité des principes essentiels de l'économie politique. Deux choses nous sont ici également évidentes : toutes les idées, vraies et fausses, des économistes français étaient arrêtées avant le voyage de Smith à Paris, en 1764; et tous les matériaux du grand ouvrage de Smith étaient amassés avant ce même voyage. Les écrivains français qui

1. Voyez la préface de la traduction de l'abbé Blavet.

ont prétendu que les conversations de Turgot et de Quesnay initièrent Smith à l'économie politique ont été naturellement conduits à cette opinion en considérant qu'avant son voyage en France, en 1764, Smith n'avait pas écrit une seule ligne d'économie politique, et que c'est depuis ce voyage qu'il composa ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, lesquelles n'ont paru qu'en 1776. La conclusion est très-naturelle, et pourtant elle est entièrement fausse. On oublie que Smith avait professé pendant de longues années l'économie politique avant de venir en France, et que cette science faisait partie intégrante des cours de philosophie morale qu'il donna à l'université de Glasgow, de 1752 à 1763. C'est de ces cours qu'il tira la *Théorie des sentiments moraux* en 1759, et de ces mêmes cours qu'il tira les *Recherches* en 1776. Cette dernière date est bien celle de la publication des *Recherches*, mais non pas des travaux qui leur ont servi de fondement. Ces travaux remontent à 1752, époque à laquelle Smith n'avait, pour se conduire dans son enseignement, que la tradition que lui léguait Hutcheson, avec les *Discours politiques* de Hume publiés en 1752. D'ailleurs, un document certain, un manuscrit même de Smith, cité par M. D. Stewart [1], atteste qu'en 1755, Smith était en possession des opinions les plus importantes développées dans les *Recherches*. Ainsi la seule chose qui demeure incontestable, c'est que Smith ne put commercer avec des hommes tels que Turgot et Quesnay sans profiter beaucoup de leur entretien. Dans quelle mesure? Il est impossible de le déterminer. Mais

1. *Ibid.*, p. 112.

lui-même s'est plu à rendre hommage à Quesnay, et M. D. Stewart déclare [1] qu'il a entendu dire à Smith que, si la mort de Quesnay ne l'eût prévenu, son intention était de lui dédier son ouvrage sur la richesse des nations.

Après un séjour de quelques années sur le continent, Smith revint en Angleterre à la fin de 1766 avec le duc de Buccleugh. Il retourna bientôt en Écosse, au lieu même de sa naissance, à Kirkaldy, où il demeura dix années, uniquement occupé de la dernière rédaction des deux grands ouvrages qu'il avait promis en 1759, à la fin de la *Théorie des sentiments moraux*, l'un sur le droit politique, l'autre sur la richesse publique. Ce dernier ouvrage parut en 1776, et répondit à la renommée de l'auteur et à la longue attente de ses amis. Le gouvernement le récompensa en lui conférant, en 1778, l'emploi très-lucratif de commissaire des douanes en Écosse. Cette charge le fixa à Edinburgh, où il passa le reste de sa vie. En 1789, il donna une nouvelle édition, véritablement revue et augmentée, de la *Théorie des sentiments moraux;* dans la préface il y exprime le désir et le doute de pouvoir mettre la dernière main à son traité de droit civil et politique. En juillet 1790, sentant sa fin approcher rapidement, il fit détruire, avec une sollicitude inquiète et inflexible, tous ses papiers, ne faisant grâce qu'à quelques petits écrits, publiés après sa mort sous le nom d'*Essais philosophiques*.

Il importe de se faire une idée juste du plan, de l'étendue et des divisions des cours de logique et de philoso-

1. *Ibid.*, p. 79.

phie morale de Smith à l'Univertité de Glasgow ; car, en lui, l'écrivain n'a fait autre chose que mettre en œuvre, sous la forme qui convenait à un grand public, les matériaux amassés par le professeur. Déjà nous avons fait un emprunt à une esquisse de l'enseignement de Smith, tracée de la main même d'un de ses élèves et que M. D. Stewart nous a conservée ; achevons de faire connaître cette esquisse précieuse :

« Dans le professorat de logique, dont M. Smith fut revêtu à son entrée dans l'Université de Glasgow, il sentit la nécessité de s'écarter beaucoup du plan suivi par ses prédécesseurs, et de diriger l'attention de ses disciples vers des études plus intéressantes et plus utiles que la logique et la métaphysique des écoles. En conséquence, après avoir tracé un tableau général des facultés de l'esprit humain, et avoir expliqué de la logique ancienne autant qu'il en fallait pour contenter la curiosité sur la méthode artificielle du raisonnement qui avait occupé pendant un temps l'attention des savants d'une manière exclusive, il consacra tout le reste du cours à un système de belles-lettres et de rhétorique. La meilleure méthode pour expliquer et analyser avec clarté les diverses facultés de l'esprit humain (partie la plus utile de la métaphysique) se fonde sur un examen attentif des artifices du langage, des moyens divers de communiquer nos pensées par la parole, et en particulier des principes sur lesquels les compositions littéraires peuvent plaire et persuader. Les arts qui s'occupent de cette recherche nous accoutument à bien exprimer ce dont nous avons la perception ou le sentiment, à peindre pour ainsi dire chaque opération de notre esprit d'une manière si nette

qu'on peut clairement en distinguer toutes les parties et en conserver le souvenir. En même temps il n'est aucune branche de la littérature plus assortie à l'âge des jeunes gens qui entrent en philosophie que les études qui s'adressent au goût et à la sensibilité. »

« Il est fort à regretter que le manuscrit des leçons de M. Smith, sur ce sujet ait été détruit avant sa mort. La composition de la première partie était finie avec soin; et tout l'ouvrage était empreint des traits fortement prononcés d'un goût pur et d'un génie original. La permission accordée aux étudiants de prendre des notes a fait connaître plusieurs observations et opinions contenues dans ce cours; les unes ont été développées dans des dissertations séparées, les autres insérées dans des collections générales et livrées au public sous différentes formes. Mais il est arrivé, comme on avait lieu de s'y attendre, qu'elles ont perdu ainsi leur air d'originalité et le caractère distinctif que leur auteur avait su leur imprimer, en sorte qu'on ne les voit, la plupart du temps, qu'à travers l'obscurité dont les couvre une abondance de lieux communs dans lesquels elles sont perdues et pour ainsi dire submergées. »

« Environ un an après avoir pris possession de la chaire de logique, M. Smith fut élu à celle de philosophie morale. Son cours, sur ce sujet, était divisé en quatre parties. La première contenait la théologie naturelle; là il considérait les preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs, ainsi que les principes ou facultés de l'esprit humain sur lesquels se fonde la religion. La seconde comprenait l'*Éthique* proprement dite, et consistait principalement dans la doctrine qu'il a publiée depuis dans sa

Théorie des sentiments moraux. Dans la troisième partie, il traitait avec plus d'étendue des principes moraux qui se rapportent à la justice. Cette vertu étant soumise à des règles précises et exactes est, par là même, susceptible aussi d'être expliquée avec plus de détail et traitée avec plus d'abondance. »

« Il suivait dans cette matière un plan qui semble lui avoir été suggéré par Montesquieu : il s'appliquait à tracer les progrès successifs de la jurisprudence, tant publique que privée, depuis les siècles les plus grossiers jusqu'aux siècles les plus polis; il indiquait avec soin comment les arts, qui contribuent à la subsistance et à l'accumulation de la propriété, agissent sur les lois et sur le gouvernement et y amènent des progrès et des changements analogues à ceux qu'ils éprouvent. »

« Il se proposait de publier aussi cette partie importante de ses travaux, et il en dit un mot à la fin de sa *Théorie des sentiments moraux;* mais il n'a pas assez vécu pour accomplir ce dessein. »

« Dans la dernière partie de son cours, il examinait les divers règlements politiques qui ne sont pas fondés sur le principe de *la justice*, mais sur celui de *la convenance*, et dont l'objet est d'accroître les richesses, le pouvoir et la prospérité de l'État. Sous ce point de vue, il considérait les institutions politiques relatives au commerce, aux finances, aux établissements ecclésiastiques et militaires. Ce qu'il enseignait sur ces divers objets était la substance de l'ouvrage publié depuis, sous le titre de *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. »

D'après ce témoignage véridique, on peut conjecturer

que le cours de logique de Smith, à l'Université de Glasgow, reproduisait à peu près les leçons de belles-lettres et de rhétorique faites à Edinburgh en 1748. C'est sans doute le manuscrit où étaient déposés les résultats de ses travaux en ce genre que Blair désigne dans la note suivante de ses leçons de rhétorique : « En traitant des caractères généraux du style, en particulier du style simple, et en rangeant les auteurs anglais sous certaines classes relatives à cet objet, j'ai emprunté plusieurs idées d'un Traité manuscrit sur la rhétorique, de M. Adam Smith. Une partie de ce manuscrit me fut communiquée il y a plusieurs années par son ingénieux auteur, et il y a lieu d'espérer qu'il le publiera en entier[1]. » Tel était un des manuscrits que Smith a détruits. Lui-même en avait tiré les *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, insérées à la suite de la *Théorie des sentiments moraux,* et divers morceaux qu'il a cru pouvoir épargner et qui ont passé dans les *Essais philosophiques*[2]. On peut donc se faire une idée, grâce à ces fragments, de ce que renfermaient les manuscrits de ses cours de logique et de belles-lettres. Comme nous venons de le voir, son cours de

1. Leçons de rhétorique, trad. de Prévost, t. II, p. 185.

2. Par exemple ceux qui traitent *de la nature de l'imitation qui a lieu dans les arts qu'on nomme arts imitatifs*, et *de l'affinité qui règne entre la musique, la danse et la poésie*, etc. L'essai *sur les sens externes*, et le fragment sur *l'histoire de la logique et de la métaphysique chez les anciens*, devaient faire également partie du cours de logique, et on y peut rapporter aussi les essais sur *l'histoire de l'astronomie et de la physique anciennes*, où il est surtout question des principes et des méthodes. Les éditeurs anglais déclarent eux-mêmes, tom. I, p. 285 de la traduction française, qu'il faut considérer cette histoire « comme un nouvel exemple propre à jeter du jour sur les principes d'action qui existent dans l'esprit humain et dans lesquels M. Smith trouvait les vrais motifs de toutes les recherches philosophiques. »

philosophie morale était divisé en quatre parties. La première comprenait la *Théologie naturelle*, la deuxième l'*Ethique*, la troisième le *Droit civil et politique*, la quatrième l'*Économie politique*. La *Théorie des sentiments moraux* et les *Recherches sur la richesse des nations* font connaître la deuxième et la quatrième partie ; mais il nous manque la *Théologie naturelle*, les preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs, l'analyse des facultés de l'esprit humain sur lesquelles la religion repose ; il nous manque le *Droit civil et politique*, fondé sur la justice, comme la morale est fondée sur la sympathie, travail immense dont le modèle avait été l'*Esprit des lois*, et qui contenait une histoire complète des législations. Quant à la *Théologie naturelle* de Smith, on la peut suppléer en quelque manière par les écrits d'Hutcheson et des autres philosophes écossais ; quoique assurément il eût été du plus grand intérêt de voir comment un esprit aussi hardi et aussi fin abordait ces problèmes difficiles, et quelle était la théodicée d'un ami de Hume. Mais la perte de la seconde partie du cours de philosophie morale, sur le droit civil et politique, n'a reçu et ne peut recevoir aucune compensation ni réparation. Cette perte est à nos yeux une calamité philosophique. On peut juger de ce qu'étaient les deux parties à jamais perdues du cours de philosophie morale par celles qui nous restent. La quatrième, tardivement publiée, a fait de Smith le plus grand économiste du XVIIIe siècle ; la seconde, qu'exprime fidèlement la *Théorie des sentiments moraux*, lui assure un rang élevé parmi les moralistes de l'école écossaise et de tous les temps. C'est ce livre qui g[illegible] de la mémoire de Smith comme philo-

sophe; c'est de ce livre que je dois enfin vous entretenir.

Il y en a deux éditions, toutes deux publiées par Smith lui-même, à trente années d'intervalle, l'une en 1759, l'autre en 1789. Il eût été à souhaiter que la belle édition des œuvres de Smith que nous avons sous les yeux (Londres, 1812, 5 vol. in-8°), en donnant la *Théorie des sentiments moraux* dans sa dernière forme, eût en même temps marqué et relevé toutes les différences de la première et de la dernière édition; car ces différences sont souvent de la plus grande importance. Il y a trois traductions françaises de la *Théorie*: la première, de 1764, en 2 volumes, sous le titre bizarre de *Métaphysique de l'âme*; la seconde, de 1774, est de l'abbé Blavet, le même qui traduisit les *Recherches sur la richesse des nations*. Madame de Condorcet a pris la peine d'en donner une traduction nouvelle (Paris, 2 vol. in-8°, 1798) sur la dernière édition. Ce sera cette traduction exacte et élégante qui nous servira dans nos citations.

Établissons d'abord le caractère général de l'ouvrage de Smith et sa place dans l'école écossaise.

Nous l'avons déjà dit : Smith, comme philosophe et comme moraliste, est original et inventif dans les détails et dans les applications, non dans les principes. La *Théorie des sentiments moraux* renferme des analyses d'une finesse admirable et une foule d'aperçus particuliers, justes et délicats, mais le fond est assez peu solide, et il n'appartient point à Smith. Hutcheson, s'écartant de Hobbes et de Locke, et en même temps de Cudworth et de Clarke, repoussant à la fois la sensation et la raison, avait assis la philosophie morale sur le sentiment. Ce sen-

timent qui, pour Hutcheson, comprend et engendre tous les devoirs et toutes les vertus, est la bienveillance. La bienveillance est désintéressée, et elle a pour effet certain comme pour objet direct le bonheur des autres, le bien public, l'intérêt général. Smith a suivi la même route, embrassé la même philosophie. Comme son devancier, il se tient à une certaine distance de Locke, de Hobbes, de Mandeville; il rejette la métaphysique de Cudworth et de Clarke, et il part du sentiment. Il est donc un disciple d'Hutcheson. Voici en quoi il en est un disciple original. Chez Hutcheson, le sentiment qui sert de principe à la morale est la bienveillance; pour Smith c'est la sympathie. Hutcheson avait aussi rencontré la sympathie[1], mais il lui avait semblé que ce sentiment ne peut rendre compte de tous les faits moraux, et que plus d'une vertu ne s'en tire pas aisément. Cette difficulté était un attrait de plus pour l'analyse souple et déliée de Smith, et il a mis toute sa finesse et toute son habileté à faire voir que de cette source, en apparence peu féconde, dérivent tous les sentiments honnêtes, privés et publics, toutes les vertus de tous les ordres. Hutcheson avait décrit un peu superficiellement la bienveillance et surtout la sympathie, tandis que Smith, n'ayant plus à inventer ce principe, à le disputer à la philosophie de Locke et à celle de Clarke, le considérant exclusivement, a pu le pénétrer profondément, et en a donné une analyse merveilleusement délicate, ingénieuse, abondante en aperçus et en applications nouvelles. Il n'a certes pas démontré que la sympathie est le seul fondement de la morale, mais il l'a mieux fait connaître. C'est à ce prix que la

1. Voy. plus haut, p. 134.

philosophie entre en une possession intime de chaque partie de son domaine : il faut qu'elle prenne cette partie pour le tout: alors elle s'y intéresse assez pour l'étudier avec constance et profondeur. Payons donc de bonne grâce cette rançon commune à presque toutes les philosophies, et exposons la théorie de Smith avec la juste étendue qui lui est due.

La méthode de Smith est celle d'Hutcheson, celle que n'abandonnera jamais l'école écossaise. La *Théorie des sentiments moraux* ne repose pas sur un principe abstrait, mais sur un fait, sur un fait universel, inhérent à la constitution même de l'homme, à savoir le sentiment qui nous fait sympathiser avec les peines et les joies de nos semblables.

Ce sentiment est désintéressé ; Smith le déclare expressément. 1re partie, 1re section, chap. Ier, *de la Sympathie*[1]. « Quelque degré d'amour de soi qu'on puisse supposer à l'homme, il y a évidemment dans sa nature un principe d'intérêt pour ce qui arrive aux autres, qui lui rend leur bonheur nécessaire, lors même qu'il n'en retire que le plaisir d'en être témoin. » Telle est la première phrase du livre, et le livre est tout entier dans cette phrase.

Au chapitre II[2], Smith se sépare hautement des philosophes qui, « regardant l'amour-propre et ses raffinements comme la cause universelle de tous nos sentiments, cherchent à expliquer la sympathie par l'amour-propre. » Il est clair par là que Smith est, comme Hutcheson, un adversaire de la morale intéressée des philosophes fran-

1. Traduction française, t. I, p. 5.
2. *Ibid.*, p. 17.

çais et anglais du XVIII[e] siècle, de Mandeville et d'Helvétius.

Avant de tirer un système de la sympathie, Smith en décrit les caractères essentiels. Voici les faits qui forment comme le gracieux préambule de la *Théorie des sentiments moraux*.

L'observation la plus vulgaire atteste le penchant que nous avons tous à partager les joies ou les souffrances, les sentiments divers, enfin la manière d'être les uns des autres. Rien de plus anciennement constaté que ce penchant de l'âme humaine.

> *Ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent*
> *Humani vultus.*

Un visage qui sourit nous fait sourire, et des yeux en pleurs nous font pleurer.

Cette disposition s'étend non-seulement aux émotions et aux passions réelles, mais à celles qui sont l'ouvrage de l'imagination. Les larmes que nous versons à la vue ou au récit des malheurs d'un héros de roman ou de théâtre en sont la preuve. Mais cet accord de notre sensibilité et de celle d'autrui qui va jusqu'à nous faire compatir à des infortunes imaginaires, n'a pas lieu dans tous les cas. Il est des passions, par exemple, les passions haineuses, qui causent à ceux qui en ont le spectacle un mouvement d'éloignement et de dégoût. Il faut donc reconnaître, à côté du penchant sympathique qui nous porte à nous mettre à la place des autres et qui nous fait entrer de moitié dans leurs sentiments, une autre tendance de l'âme dont les causes et les effets sont absolument opposés et qui s'appelle l'antipathie.

Un caractère admirable de la sympathie, c'est que toutes les fois que nous l'éprouvons elle nous procure, et à ceux qui en sont les objets, une émotion agréable. Particulièrement quand nous sommes témoins d'une passion généreuse, nous ressentons vivement le plaisir de la partager; la facilité avec laquelle nous nous pénétrons de cette passion nous réjouit : nous serions mécontents de nous-mêmes, si nous étions trop lents à en recevoir le contre-coup sympathique. De son côté, celui à qui s'adresse notre sympathie est heureux de la recueillir. Il serait inquiet et mal à l'aise, si l'on ne s'associait pas, autour de lui, à ses joies ou à ses peines. La sympathie qu'on lui témoigne lui rend les unes plus douces et les autres moins amères.

Ajoutons que nous faisons tous un certain effort pour accorder nos sentiments avec ceux d'autrui. Lorsque nous sommes en présence d'un de nos semblables qui, faute d'être placé dans les mêmes circonstances que nous, ne saurait partager entièrement la passion qui nous anime, nous affaiblissons instinctivement les signes extérieurs de cette passion ; nous nous étudions à la calmer assez pour que l'état de notre sensibilité puisse se rapprocher de l'état de la sensibilité de la personne qui nous regarde; cette personne, de son côté, fait des efforts pour donner à son émotion, qui n'est que sympathique, un degré de vivacité qui l'élève au même point que la nôtre. Ces efforts, il est vrai, ont rarement un succès complet; l'impression qui passe dans l'âme du spectateur reste habituellement au-dessous de celle de l'individu qui est affecté directement et pour son propre compte; toujours est-il que ce besoin qu'éprouvent deux créatures humaines de combler l'intervalle qui sépare l'affection de

l'une et la sympathie de l'autre, est un phénomène très-réel, qui reparaît à tous les moments de notre vie morale. Quel est celui de nous qui, se sentant animé d'un ardent enthousiasme, n'en diminue pas l'énergie à la vue d'un témoin dont le caractère est froid et peu sympathique? Et ce témoin lui-même n'exagère-t-il pas, comme par un retour de complaisance, la démonstration de sa sympathie?

Ces faits sont incontestables; Smith les analyse avec un art et un charme infini, et les présente sous mille et mille faces qui en montrent la fécondité et l'étendue. Voici maintenant le principe systématique qu'il en tire, c'est que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes. Ce principe est forcé quand on part de la sympathie; et il est tellement capital pour Smith qu'il le met dans le titre même de son livre : « *Théorie des sentiments moraux*, ou *Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes*, *d'abord sur les actions des autres*, *ensuite sur leurs propres actions*. » Il l'exprime encore dans les passages que je vais citer. « S'il était possible, dit-il, qu'une créature humaine parvînt à la maturité de l'âge dans quelque lieu inhabité et sans aucune communication avec son espèce, elle n'aurait pas plus d'idée de la convenance ou de l'inconvenance de ses sentiments et de sa conduite, que de la beauté ou de la difformité de son visage... Nous portons nos premières critiques morales sur le caractère et la conduite des autres, et nous sommes disposés à observer les impressions qu'ils nous donnent; mais nous nous apercevons bientôt que les autres jugent nos actions

aussi librement que nous jugeons les leurs; nous nous inquiétons de savoir jusqu'à quel point nous méritons leurs censures ou leurs applaudissements, et jusqu'à quel point nous sommes pour eux ce qu'ils sont pour nous, des êtres agréables ou désagréables. Dans cette vue nous examinons nos sentiments et notre conduite... » Part. III, chap. 1 [1].

Smith est donc persuadé que, dans la formation de nos idées morales, nous allons de nos semblables à nous-mêmes, et non pas de nous-mêmes à nos semblables, et que, si nous vivions isolément, si nous n'avions pas jugé les actions d'autrui, nous ne pourrions jamais juger les nôtres.

Tel est le principe fondamental sur lequel repose la *Théorie des sentiments moraux.* Or, à nos yeux, ce principe est faux; nous pourrions donc, en le renversant, détruire d'avance toutes ses conséquences. Nous l'examinerons plus tard; mais en ce moment nous préférons laisser Smith développer son principe tout à son aise, et l'appliquer aux deux classes d'actions qui lui paraissent renfermer toutes les autres : 1° celles qui sont honnêtes ou déshonnêtes, sans mériter une punition ou une récompense, 2° celles qui sont accompagnées de ce caractère éminent de mérite et de démérite.

1° Voulez-vous savoir si les actions dont vous êtes témoin sont honnêtes ou déshonnêtes, justes ou injustes? Interrogez votre sensibilité; voyez si elle sympathise avec l'auteur de ces actions ; suivant que vous sentirez pour lui de la sympathie ou de l'éloignement, vous pourrez dire hardiment que ses actes sont moraux ou immoraux, et vous

1. *Ibid.*, p. 259.

en mesurerez la moralité ou l'immoralité sur les degrés mêmes de votre sympathie ou de votre antipathie. Mais, direz-vous, il est possible qu'une circonstance accidentelle refroidisse ou étouffe les dispositions sympathiques du témoin dans des cas où la conduite qu'il doit apprécier est pourtant d'une moralité incontestable; alors, si la sympathie qui lui sert habituellement de règle vient à lui faire défaut, comment y suppléera-t-il? Smith aperçoit lui-même cette objection; il y répond en soutenant que, même quand on ne sympathise pas pour le moment avec une action, si on l'approuve, c'est toujours en vertu d'une sympathie éloignée ou cachée. « Quelquefois, dit-il, il arrive que la sympathie de nos sentiments avec ceux des autres ne paraît pas déterminer l'approbation que nous leur donnons; mais, en y regardant avec attention, on verra que même alors notre approbation a toujours pour motif quelque analogie dans la manière de sentir... Un étranger passe à côté de nous dans la rue, et porte sur son visage les marques de la plus profonde affliction; on nous apprend qu'il vient de recevoir la nouvelle de la mort de son père... Sans manquer à l'humanité, il peut nous arriver d'être loin de partager la violence de son chagrin... Une perte semblable nous a cependant appris la profonde douleur qui l'accompagne; et, si nous avions le temps d'en considérer toute l'amertume, nous éprouverions une vive sympathie. C'est sur le sentiment de cette sympathie conditionnelle qu'est fondée l'approbation que nous donnons à la douleur dont nous sommes témoins[1]. »

1. *Ibid.*

On conçoit que l'impression sympathique du spectateur puisse être la source de ses jugements sur la conduite des autres; mais sur quelle sympathie parvenons-nous à juger notre propre conduite? Voici à quelle sympathie Smith en appelle : « Nous cherchons, dit-il, à examiner notre conduite, comme nous supposons qu'un spectateur impartial et juste pourrait l'examiner. Lorsqu'en nous mettant à sa place nous partageons tous les motifs qui nous ont fait agir, nous nous approuvons par sympathie pour l'approbation de ce juge que nous croyons équitable et désintéressé; dans le cas contraire, nous sympathisons avec la désapprobation du spectateur supposé. » Part. III, chap. 1[1]. Smith suppose qu'après avoir agi, nous nous divisons en deux personnes, dont l'une se met à la place d'un spectateur impartial, et dont l'autre est examinée par ce spectateur. Si l'examen est favorable, nous ressentons pour nous-mêmes, jusqu'à un certain point, la sympathie qu'éprouverait un témoin réel; dans l'hypothèse contraire, nous ressentons son antipathie. De là les éloges que chacun de nous s'accorde à lui-même ou le blâme qu'il s'inflige.

Tout en prenant la sympathie pour règle de nos jugements sur la moralité de nos actes, Smith signale des cas qui semblent contrarier l'application de cette règle. Nous sommes, par exemple, exposés de temps en temps à l'antipathie et à la désapprobation des hommes qui nous environnent, au moment même où notre conscience nous rend justice, et où elle nous certifie, par les témoignages les plus clairs, que nous avons rempli notre devoir. Ce

1. *Ibid.*, p. 258.

fait irrécusable, Smith le constate aux risques et périls de son système. Il avoue que l'honnête homme s'estime souvent lui-même, tandis que le monde le calomnie et le méprise ; et il ajoute, sans hésiter, que ce n'est pas le monde qui a raison alors, mais la conscience de l'honnête homme. Cet aveu de Smith soulève une objection grave contre sa théorie. On peut lui dire : Vous, qui supposez que les hommes sont jugés par autrui avant de l'être par eux-mêmes, et qu'ils ne le sont par eux-mêmes qu'en se mettant par imagination à la place d'autrui, comment pouvez-vous, sans inconséquence, prétendre qu'un individu a le droit de réformer comme erronés les jugements des autres sur sa conduite, jugements sans lesquels les siens ne seraient ni légitimes ni même possibles d'après vous? A cela Smith répond : « Quoique l'homme ait été établi en quelque sorte le juge immédiat de l'homme, il n'a été pour ainsi dire établi son juge qu'en première instance. Il appelle de la sentence prononcée contre lui par son semblable à un tribunal supérieur, à celui d'un spectateur que l'on suppose impartial et éclairé, à celui que tout homme trouve au fond de son cœur. » Part. III, chap. 2[1]. Smith remplace donc la sympathie du spectateur réel par celle d'un spectateur imaginaire qui n'est que l'agent moral se détachant en quelque sorte de lui-même et s'appliquant les jugements que porterait un témoin impartial ; c'est sur l'autorité de ce prétendu témoin impartial que réside le droit de l'homme de bien de mépriser, dans certaines circonstances, les injustices de l'opinion publique.

1. *Ibid.*, p. 275.

Smith reconnaît que l'homme n'en est pas réduit toute sa vie à apprécier ses actes ou ceux d'autrui sur l'émotion sympathique qu'il éprouve ou sur celle d'un spectateur impartial. Nous tirons peu à peu des cas particuliers, où nous avons remarqué que notre sympathie et celle d'autrui se prononçaient dans tel ou tel sens, une loi générale pour tous les cas semblables. Une action a-t-elle été approuvée ou condamnée par une sympathie que nous avons lieu de croire équitable ou désintéressée? Nous nous disons que toute action pareille devra être approuvée ou condamnée de la même manière; et nous l'approuverons ou la condamnerons ensuite, sans avoir besoin de la mettre à l'épreuve de la sympathie. En un mot, nous généralisons de bonne heure les notions particulières qui émanent de la sympathie; et nous en formons autant de maximes et de formules que nous appliquons immédiatement et sûrement à la détermination de la moralité de nos actes ou de ceux d'autrui. C'est grâce à ces règles que nous pouvons échapper aux illusions de notre amour-propre et de nos passions, et taxer d'injustice quelques-uns des jugements de nos semblables. Du reste, Smith recommande de ne pas oublier l'origine de ces règles et de ne pas faire comme certains philosophes qui les prennent pour des notions *a priori*. « Les observations habituelles que nous faisons sur les autres, nous conduisent à reconnaître certaines règles générales sur ce qui doit être fait ou évité.... Nous n'approuvons originellement ni ne désapprouvons aucune action parce qu'en l'examinant elle paraît conforme ou opposée à certaines règles générales, mais les règles générales au contraire se sont établies en reconnaissant par l'expé-

rience que les actions d'une certaine nature sont généralement approuvées ou désapprouvées... » Part. III, chap. 4[1].

Quelle est la faculté à laquelle nous devons l'acquisition successive de ces règles? C'est la raison; mais Smith ne la fait intervenir qu'à une époque assez avancée de notre existence morale, et il la relègue à un rang tout à fait secondaire. « Quoique la raison, dit-il, soit incontestablement la source de toutes les règles générales de moralité et de tous les jugements que nous portons au moyen de ces règles, il est absurde et inintelligible de supposer que nos premières notions du juste et de l'injuste viennent de la raison... » Part. VII, sect. 3, chap. 2[2]. Ici encore il est aisé de reconnaître un disciple d'Hutcheson[3].

2° Voyons maintenant comment Smith rend compte du mérite et du démérite des actions. Toujours persuadé que les actions d'autrui sont le premier objet de nos idées morales, il cherche d'abord à faire comprendre comment nous reconnaissons le mérite et le démérite de la conduite de nos semblables. Lorsqu'un homme rend service à un autre et que nous sommes témoin de sa conduite, notre mouvement naturel est de sympathiser non-seulement avec le sentiment du bienfaiteur, mais encore avec celui de l'obligé. Or, quel est le sentiment de l'obligé? la reconnaissance, c'est-à-dire le désir de récompenser un homme qu'on croit digne d'être récompensé en effet. Nous jugeons donc, en sympathisant avec la personne obligée, que le bienfaiteur est digne de récompense, en

1. *Ibid.*, p. 556.
2. *Ibid.*, t. II, p. 247.
3. Plus haut, p. 47 et p. 148.

d'autres termes que son action est méritante. Au contraire, qu'un homme nuise à un autre, nous éprouvons de l'antipathie pour ses sentiments, et nous sympathisons avec le ressentiment de la victime, c'est-à-dire avec le désir qu'elle a que le malfaiteur soit puni ; nous déclarons donc son action punissable, en d'autres termes, déméritante. Notre sympathie pour une personne qui jouit ou qui souffre par le fait d'une autre se traduit ainsi, dans le système de Smith, en un jugement de mérite ou de démérite sur celui qui cause ces joies ou ces souffrances. Pour décider du mérite ou du démérite d'une action, nous interrogeons toujours deux sortes de sympathie : l'une qui se rapporte à l'agent, l'autre à la personne qu'atteignent les conséquences de sa conduite. Du reste, cette seconde sympathie s'accorde habituellement avec la première, et nous ne sympathisons guère avec la reconnaissance ou le ressentiment des hommes, sans avoir approuvé auparavant par notre sympathie ou désapprouvé par notre antipathie les actions dont ils croient avoir à se louer ou à se plaindre. « Un homme nous paraît digne de récompense lorsqu'il est pour quelques personnes l'objet naturel d'une reconnaissance que tous les cœurs humains sont disposés à partager. Nous trouvons au contraire digne de châtiment celui qui, pour quelques personnes, est l'objet naturel d'un ressentiment que tous les hommes raisonnables partageraient. » Part. II, sect. 1re, chap. 2[1]. Et plus loin : « Comme nous ne pouvons partager complétement la reconnaissance de la personne qui reçoit un bienfait, si nous n'approuvons auparavant les motifs qui ont déterminé le bienfaiteur, il

1. Ibid., p. 144.

s'ensuit que le sentiment que nous avons du mérite d'une action est un sentiment composé qui renferme une sympathie directe pour les sentiments de la personne qui agit, et une sympathie indirecte pour la gratitude de la personne que l'action de l'autre oblige... Le sentiment du démérite d'une action est, comme celui de son mérite, un sentiment composé qui renferme une antipathie directe pour les motifs de celui qui agit, et une sympathie indirecte pour le ressentiment de celui sur lequel on agit. » Part. II, sect. 1re, chap. 5[1].

Lorsque nous jugeons le mérite ou le démérite de nos actes, et non plus ceux d'autrui, nous éprouvons de la joie ou du remords. Le remords, aux yeux de Smith, est le résultat tout à la fois d'une sorte de sympathie qui nous fait partager l'horreur que nous inspirons à tout le monde, d'un mouvement de pitié pour notre victime, et de la crainte des châtiments que nous réservent la personne offensée et la société. Le phénomène des joies de la conscience comprend les éléments suivants : d'abord une sympathie plus ou moins vive pour l'approbation du spectateur de notre action, puis le plaisir que nous sentons à voir un de nos semblables heureux par notre fait, enfin l'espoir de jouir de la reconnaissance de cet homme et de l'estime générale. « Le coupable devient pour lui-même un objet d'effroi, par une espèce de sympathie pour l'horreur qu'il inspire à tout le monde. Le sort de la personne qui a été victime de son crime lui fait connaître malgré lui la pitié. Il déplore les funestes effets de sa passion. Il sent qu'ils le rendent l'objet de l'indignation publique..... Les actions vertueuses nous

1. *Ibid.*, p. 155.

inspirent tout naturellement les sentiments opposés. L'homme qui, par des motifs raisonnables, a fait une action généreuse sent, en pensant à celui qui en est l'objet, qu'il doit obtenir son amour et sa reconnaissance, et que la sympathie pour ces sentiments lui assure l'estime générale. Lorsqu'il revient sur les motifs de sa conduite, il les approuve de nouveau, et il s'applaudit lui-même par sympathie pour l'approbation de ceux qui en seraient les juges désintéressés. » Part. II, sect. 2, ch. 2 [1].

Une des applications les plus ingénieuses et les plus vraies du principe de la sympathie est celle qui a conduit Smith à une classification nouvelle des vertus, en vertus aimables et en vertus respectables. Le plaisir de la sympathie est si vif que, pour en jouir, on cherche à mettre ses sentiments à l'unisson de ceux d'autrui. Une personne vivement émue se contient et descend, autant qu'il est en elle, à l'émotion sympathique naturellement plus faible du témoin ; et le témoin tâche, en retour, d'élever son émotion jusqu'à celle de la personne intéressée. « De ces deux différents efforts naissent deux différents genres de vertus : les vertus douces, bienveillantes, aimables, la naïve condescendance, l'indulgente humanité, tirent leur origine de l'un ; et les vertus sévères, respectables, le désintéressement, la modération, cet empire sur nous-même qui soumet tous nos mouvements à ce que notre dignité et notre honneur exigent, tirent leur origine de l'autre. » Part. I, sect. 1re, chap. 5 [2].

« Qu'il est aimable celui dont l'âme tendre et compa-

1. *Ibid.*, p. 181.
2. *Ibid.*, p. 59.

tissante éprouve tous les sentiments des personnes avec lesquelles il converse, qui s'afflige de leurs peines, qui ressent leurs injures, qui se réjouit de leur prospérité! Lorsque nous nous mettons à la place de ceux qu'il aime, nous partageons leur reconnaissance et cette douce consolation que fait éprouver la sympathie d'un ami si tendre. Par une raison contraire, nous méprisons l'égoïste dont l'âme endurcie ne s'occupe que de lui-même, et qui reste insensible au bonheur ou au malheur des autres. Nous partageons alors le sentiment pénible que sa présence doit inspirer à ceux avec lesquels il se rencontre, et particulièrement aux êtres souffrants et malheureux pour lesquels nous sommes le plus disposés à la sympathie. »

« Quelle dignité et quelle convenance ne trouvons-nous pas encore dans la conduite de l'homme qui, à l'égard de ce qui l'intéresse le plus vivement, conserve ce degré de raison et d'empire sur soi-même par lequel toutes les passions sont ennoblies, et qui sait ne montrer des mouvements de son âme que ce qui en peut être partagé par les autres! Nous sommes aisément fatigués des bruyants éclats d'une douleur qui veut sans discernement exciter notre intérêt par les soupirs, les larmes et les gémissements. Mais nous gardons tous nos égards et tout notre respect pour cette douleur silencieuse et noble qui, malgré la réserve des manières, se découvre dans l'altération des traits et dans l'abattement des regards; elle excite en nous une vénération attentive et une sorte d'observation religieuse sur nous-mêmes pour éviter de troubler cette apparence de calme qu'il est si difficile de conserver dans la douleur. »

« Une colère insolente et brutale, lorsqu'on s'y abandonne sans réserve, est le plus désagréable de tous les objets. Mais nous admirons ce ressentiment fier et courageux de l'homme qui, dans les plus grandes injures, ne se laisse point emporter par la rage qu'elles inspirent; qui borne au contraire la vengeance à ce que pourrait dicter l'indignation d'un spectateur impartial; qui, dans ses paroles et dans ses mouvements, se réduit à ce que la justice dicterait, et qui, même dans le secret de sa pensée, ne projette rien contre son agresseur que la personne la plus indifférente à l'insulte ne pût approuver. »

« Il résulte de tout ce qui vient d'être dit, que sentir beaucoup pour les autres et peu pour nous-mêmes, réduire le plus possible l'amour de soi et nous abandonner à toutes les affections douces et bienveillantes, constitue la perfection à laquelle notre nature peut atteindre; et que par là seulement nous pouvons voir régner entre les hommes cette harmonie de sentiments qui rend leurs passions heureuses et légitimes. »

Ainsi le génie de la vertu consiste à nous élever constamment au-dessus de notre sphère individuelle, pour nous mettre au point de vue des autres hommes, afin de nous assurer par là leur sympathie et leur approbation. Le besoin de la sympathie est le fond de la nature humaine, et l'art de l'obtenir est l'art moral par excellence.

Par une conséquence naturelle, la conscience elle-même est une métamorphose de la sympathie: elle est un spectateur impartial dont la sympathie ne manque point à qui sait la mériter. Et Dieu à son tour est le spectateur universel, le juge incorruptible auquel il en faut appeler en dernier ressort; c'est de cette manière que l'ami de

Hume est conduit à reconnaître l'utilité de la doctrine d'une autre vie.

Partie III, chap. 2 [1]. « L'empire de la conscience est fondé sur le désir de la louange méritée, sur l'aversion du blâme mérité, sur le désir de posséder ces qualités et de faire ces actions que nous aimons et admirons dans les autres, sur la crainte de participer à ces qualités et de faire ces actions qui sont l'objet de notre haine et de notre mépris dans nos semblables. Si le jugement des autres nous approuve et nous applaudit pour ce que nous n'avons pas fait, pour des sentiments qui ne nous ont pas déterminés à agir, la conscience vient aussitôt humilier cet orgueil que les applaudissements excitaient en nous, et nous dire que, puisque nous connaissons ce que nous méritons, nous nous rendons méprisables d'accepter au delà. Si le jugement extérieur des autres nous reproche des actions que nous n'avons pas faites, des motifs qui ne nous ont jamais déterminés, le jugement intérieur de la conscience corrige ce faux jugement étranger, et nous montre que nous ne sommes en aucune manière l'objet propre du blâme injustement versé sur nous. Mais alors, comme il arrive trop souvent, le sentiment intime que nous avons de notre innocence est en quelque sorte surpris et confondu par la violence et par l'éclat du jugement que les hommes portent contre nous. Le poids et pour ainsi dire la clameur de l'injustice semble glacer et engourdir le sentiment naturel que nous avons de ce qui est digne de louange ou digne de blâme; les jugements de la conscience, sans pouvoir être anéantis,

1. *Ibid.*, p. 276.

restent tellement obscurcis et ébranlés qu'ils ne sont plus suivis de cette paix, de cette tranquillité qui en est la conséquence ordinaire. Nous osons à peine nous absoudre nous-mêmes, quand les autres nous condamnent. Il nous semble que ce témoin, supposé impartial, de notre conduite, avec lequel notre conscience sympathise toujours, hésite à nous approuver quand nous avons unanimement et violemment contre nous les véritables spectateurs, ceux dont nous cherchons à prendre les yeux et la place pour nous envisager nous-mêmes. Cet esprit intérieur, cette espèce de demi-dieu qui juge dans nos âmes du bien et du mal, semble alors, comme les demi-dieux des poëtes, avoir une origine mortelle et une origine immortelle. Il paraît obéir à son origine céleste, quand ses jugements sont l'empreinte ineffaçable du sentiment de ce qui mérite la louange et de ce qui mérite le blâme; il semble rester soumis à son origine terrestre, quand il se laisse ébranler et confondre par les jugements de l'ignorance ou de la faiblesse humaine. »

« Dans ce dernier cas, la seule consolation efficace qui reste à l'homme abattu et malheureux, est d'en appeler au tribunal suprême du juge clairvoyant et incorruptible des mondes. Une ferme confiance dans la rectitude immortelle de ses jugements qui, en dernier ressort, proclament l'innocence et récompensent la vertu, nous soutient seule contre l'abattement et le désespoir d'une conscience qui n'a d'autre témoignage que le sien propre, quoique la nature ait cependant destiné la conscience à être la sauvegarde de la tranquillité de l'homme, comme de sa vertu. Ainsi, dans ce monde, notre bonheur dépend souvent de l'humble espoir d'une autre vie,

espoir profondément enraciné dans nos cœurs, espoir qui peut seul justifier la dignité de notre nature; éclairer les redoutables et continuelles approches de notre destruction, et nous rendre capables de quelque sérénité, au milieu des malheurs qu'engendrent les désordres de la vie humaine. Le système d'une vie à venir, où l'homme trouvera une justice exacte, et sera enfin à côté de ses égaux; où les talents, les vertus cachées, longtemps opprimées par la fortune, presque inconnues de celui qui les possédait, puisque la voix de sa conscience lui en rendait à peine le témoignage; où le mérite modeste et silencieux sera placé à côté et quelquefois au-dessus du mérite qui, favorisé par la situation, parvint à la célébrité et à la gloire : un tel système enfin, si respectable sous tous les rapports, si flatteur pour la grandeur de notre nature, si rassurant pour sa faiblesse, lorsqu'il laisse encore quelques doutes à l'homme vertueux, lui laisse aussi le désir et le besoin d'y croire. »

Ce passage nous peut donner quelque idée de ce qu'était la théologie naturelle de Smith, un peu sceptique peut-être au point de vue spéculatif, mais empruntant à la morale les meilleurs motifs d'espérer et de croire. Pour réparer autant qu'il est en nous la perte si regrettable du Cours de théologie naturelle [1], et nous assurer que jamais la contagion du scepticisme de Hume ne gagna le cœur de son ami, nous avons recherché avec soin dans la *Théorie des sentiments moraux* les traces des convictions ou des espérances religieuses de son auteur, et nous avons rassemblé bien des pages précieuses à cet égard. Nous nous bornerons à citer les suivantes qu'on pour-

1. Plus haut, p. 210.

rait rapporter à Kant[1] aussi bien qu'à Smith. On y verra la sympathie instinctive et invincible du cœur humain pour la vertu, conduisant naturellement à la croyance légitime en un Dieu et en une autre vie[2]. Smith n'interrompt donc point, il continue et il fortifie la tradition de la théodicée écossaise.

« Quoique l'homme, semblable aux divinités des poëtes, cherche continuellement des moyens extraordinaires de soutenir la vertu contre le vice, quoiqu'il s'efforce comme eux de détourner le trait qui menace la tête de l'homme vertueux, et d'accélérer les causes qui peuvent anéantir le méchant, il est néanmoins hors de son pouvoir de rendre le destin de l'un et de l'autre tel qu'il le désirerait. Le cours naturel des choses ne peut pas être entièrement dirigé par ses efforts impuissants ; leur mouvement est trop rapide et trop fort pour pouvoir être arrêté par lui, et quoique les lois qui dirigent ce mouvement semblent avoir été choisies dans les vues les plus utiles et les plus sages, elles peuvent amener des effets qui blessent tous nos sentiments naturels. Que les combinaisons d'un grand nombre d'hommes l'emportent sur les combinaisons d'un seul ; que ceux qui ont formé une entreprise, étant assurés de tous les moyens de succès, réussissent plutôt que ceux qui ont négligé de les prendre ; que chaque fin soit atteinte, uniquement à l'aide de ce que la nature avait préparé pour y arriver ; tout cela paraît être conforme à une règle immuable, nécessaire, et même utile et propre à exciter l'activité et l'attention des hommes. Cependant, lorsqu'en conséquence de cette rè-

1. Tome V, leç. VIIe, p. 274.
2. Voyez plus haut, p. 62, et t. II, leç. XXIIIe, p. 586.

gle, nous voyons la violence et la fraude prévaloir sur la justice et sur la bonne-foi, quelle indignation s'élève dans tous les cœurs! Quel intérêt et quelle compassion ne nous inspirent pas les souffrances de l'innocent, et quel ressentiment et quelle fureur ne s'élèvent pas en nous à la vue du triomphe de l'oppresseur! Nous sommes également affectés et révoltés de l'injustice et impuissants à la réparer. Quand nous désespérons de voir son triomphe renversé sur la terre, nous en appelons au ciel, et nous espérons que l'auteur de la nature exécutera dans l'autre vie, ce que tous les principes qu'il nous avait donnés pour diriger notre conduite nous portaient à tenter dans celle-ci. Ainsi nous sommes portés à croire à une autre vie, non-seulement par les faiblesses, par les espérances et par les craintes propres à notre nature, mais aussi par les plus nobles principes qui lui appartiennent, par l'amour de la vertu, et par l'horreur du vice et de l'injustice. ».... « Lorsque les règles générales qui déterminent le mérite ou le démérite de nos actions, sont regardées comme des lois émanées d'un être tout puissant, qui en récompensera l'observation et en punira le mépris dans une vie à venir, elles nous paraissent plus respectables et plus sacrées. Il n'y a que ceux qui ne croient pas à l'existence de Dieu qui doutent de la nécessité de prendre sa volonté pour règle de notre conduite. La seule pensée de lui désobéir révolte tous les hommes qui le reconnaissent. Quelle vanité et quelle insolence n'y aurait-il pas à négliger ou à mépriser des lois imposées par une sagesse et par une puissance infinie! Quelle ingrate et absurde impiété de ne pas respecter ce que nous prescrit la céleste bonté qui nous créa, lors même que notre

désobéissance ne serait suivie d'aucune punition ! Le sentiment du devoir n'est-il pas alors fortifié par les plus puissants motifs d'intérêt ! L'idée de ne pouvoir nous dérober aux regards et aux châtiments d'un Dieu vengeur de l'injustice, quand même nous échapperions aux regards et aux châtiments des hommes, lorsqu'elle est devenue familière par la réflexion et l'habitude, est capable de réprimer les passions les plus indomptables. La religion fortifie donc le sentiment naturel du devoir ; c'est ce qui donne généralement plus de confiance dans la probité des hommes profondément religieux : on suppose toujours qu'ils sont attachés à l'observation de leurs devoirs par un lien de plus. L'homme religieux, comme l'homme du monde, a en vue dans toutes ses actions et leur moralité et l'approbation de sa conscience et le suffrage des hommes et le soin de sa réputation. Mais une considération encore plus importante le dirige : il n'agit jamais qu'en présence du juge suprême qui doit un jour le récompenser selon ce qu'il aura fait ; c'est un puissant motif d'avoir une double confiance dans la rectitude de sa conduite, pourvu toutefois que les principes naturels de la religion ne soient pas corrompus en lui par l'esprit de secte et de parti ; que ces premiers devoirs imposés au nom de Dieu, soient les devoirs de la morale, de la justice, de la bienfaisance, et non ces cérémonies puériles, ces vaines prières à l'aide desquelles on veut souvent composer avec la Divinité et compenser à ses yeux la trahison, l'injustice et l'inhumanité. »

Part. II, chap. 3. « Pour celui qui peut douter un moment que le monde ait un père, le sentiment d'une bienveillance universelle doit être la source des plus

mélancoliques réflexions, lorsqu'il considère que toutes les régions inconnues de l'espace peuvent être remplies par des êtres malheureux pour jamais. L'éclat des plus brillantes prospérités ne peut éclaircir le sombre nuage que cette idée funeste doit répandre sur son imagination ; comme aussi pour l'homme religieux, vertueux et sage, le sentiment des plus affreux malheurs ne peut altérer la fermeté qui résulte pour lui de la conviction intime du système contraire. »

Voilà bien des citations. J'aurais désiré vous en présenter un plus grand nombre encore, ou plutôt je vous invite à lire le livre tout entier et à le relire sans cesse. Son mérite est dans cette multitude d'idées justes et délicates qui se ternissent et même périssent dans la sécheresse d'un extrait, et qu'il faut supprimer ou reproduire dans toute leur étendue. Distinguez bien, je vous prie, les observations sur lesquelles se fonde la théorie et la théorie elle-même, les applications du principe et le principe. J'admets presque toutes les observations, mais non pas la théorie qui dépasse infiniment les faits sur lesquels elle a l'air de s'appuyer ; j'admire la richesse et la fécondité des applications que Smith tire de son principe, mais ce principe échappe et s'évanouit dès qu'on tente de le soumettre à un sérieux examen.

Oui, toute action bonne ou mauvaise excite dans l'âme des spectateurs un sentiment naturel et désintéressé de sympathie ou d'antipathie : le fait est incontestable ; mais il s'agit d'en trouver l'explication. La question est de savoir si l'action est bonne ou mauvaise parce qu'elle excite ce sentiment de sympathie et d'antipathie ; ou si elle excite ce sentiment de sympathie et d'antipathie parce qu'elle

est bonne ou mauvaise. Telle est la question que Smith aurait dû mûrement peser, avant d'embrasser l'une des deux solutions qu'elle comporte. Loin de là, frappé de l'importance du phénomène de la sympathie, Smith ne s'est pas aperçu que ce phénomène est un effet, et il l'a pris pour une cause, pour la cause même de toute moralité. Nous l'avons suffisamment établi l'année dernière[1], la sympathie suppose une perception quelconque du bien ; elle est l'écho harmonieux de la vertu dans l'âme humaine. Selon nous, et selon la croyance universelle du genre humain, en présence d'une action dont nous sommes les auteurs ou les spectateurs, nous jugeons que cette action est bonne ou mauvaise, et en même temps nous éprouvons pour celui qui l'a faite, quel qu'il soit, un sentiment de sympathie ou d'antipathie, de l'attrait ou de la répugnance, de l'horreur ou de l'amour. Si c'est nous qui sommes les auteurs de cette action, cette sympathie et cette antipathie s'expriment par le contentement de la conscience ou par les tourments du remords. Évidemment le remords n'est pas sa cause à lui-même ; nous ne croyons pas avoir mal fait parce que nous avons des remords, mais nous avons des remords parce que nous croyons avoir mal fait. De même la joie de la conscience a son principe dans cette conviction que nous avons fait ce que nous devions faire : ôtez cette conviction, la joie de la conscience perd son caractère ; ce n'est plus un phénomène moral, c'est un phénomène organique, un mouvement plus rapide du sang, etc. De même encore, si nous éprouvons de la sympathie pour

1. T. II, leç. XIXe, sur la morale du sentiment et particulièrement de la sympathie, p. 259-272.

l'homme vertueux, juste ou bienfaisant, c'est parce que nous le croyons vertueux, juste, bienfaisant; ce n'est pas la sympathie que nous ressentons pour lui qui le fait juste et bienfaisant; c'est sa justice et sa bienfaisance par nous reconnues qui excitent en nous le sentiment de la sympathie. Smith a renversé les termes de ce rapport; encore une fois, il a pris l'effet pour la cause, et toute sa théorie n'est qu'un long paralogisme. De là le caractère singulier de son livre, perpétuellement flottant entre la vérité et l'erreur, invoquant des faits incontestables et aboutissant à des conclusions chimériques.

La sympathie est un des symptômes, un des signes irréfragables du bien. Le signe a été fait pour nous avertir de la présence de la chose signifiée; il est donc naturel et légitime d'étudier et de suivre dans les mouvements de la sympathie les caractères du bien qui s'y réfléchit comme dans un miroir; mais c'est une erreur par trop forte de prendre le miroir pour l'objet même, l'image pour l'original, le fantôme au lieu de la réalité.

La sympathie est un fait dont toute la valeur est dans son rapport à son principe, l'idée du bien. Dès qu'elle usurpe la place de son principe, dès qu'elle prétend constituer l'idée du bien, elle la détruit, et, faute d'une base fixe, elle se détruit elle-même.

Quel est le trait distinctif de l'idée du bien, du juste, de l'honnête? C'est d'être obligatoire, de s'imposer à la volonté, sans tenir compte des caprices de l'imagination et du cœur; c'est de former une règle permanente et invariable au milieu des circonstances mobiles où nous sommes placés. La sympathie seule peut-elle jamais produire cette obligation, cette règle?

Supposons un moment avec Smith que la bonne action ait pour unique caractère d'exciter la sympathie, et la mauvaise d'exciter l'antipathie; n'est-il pas évident qu'aucune action n'est en soi ni bonne ni mauvaise? Rien n'est bien ni mal; rien n'est honnête ni déshonnête; rien n'est juste ni injuste; mais on donne ces noms à tout ce qui touche de telle ou telle façon une certaine partie de notre sensibilité. Sur cette idée toute relative du bien, de l'honnête et du juste, quelle règle de morale peut-on asseoir? Nulle autre que celle-ci : s'efforcer d'exciter la sympathie des autres, c'est-à-dire de leur agréer. Cela nous peut être le bonheur suprême, mais pas davantage; le pis qui nous puisse arriver en ne suivant pas cette règle, c'est la perte de ce bonheur, c'est-à-dire un malheur que j'estimerai aussi haut qu'on le voudra; mais un malheur n'est pas un crime, pas plus que le bonheur le plus grand qui se puisse concevoir n'est la vertu. Le désir de la sympathie d'autrui est un besoin impérieux dont la satisfaction peut être délicieuse, mais qu'il est impossible d'ériger en un devoir. Voulez-vous le faire? Osez-vous convertir en une obligation la recherche de la sympathie? Vous faites de l'opinion la règle du bien et du mal, et de l'homme vertueux l'esclave de la plus fantasque des maîtresses, un courtisan misérable de la mode, flottant sans cesse d'un extrême à l'autre, selon les lieux et selon les temps, sans assiette fixe et sans caractère, car la règle de sa vie, le principe déterminant de ses actes n'est pas en lui. Mais, direz-vous, l'homme est ainsi fait, et c'est là son histoire. Oui, sans doute, l'homme se laisse aller d'ordinaire au courant de l'opinion; mais il y résiste quelquefois, et il sait toujours

qu'il y doit résister. C'est une étrange méthode de morale d'ériger le fait en droit, et ce qui arrive trop souvent, grâce à la faiblesse de la nature humaine, en une règle. La conséquence nécessaire du principe de la sympathie est donc qu'il n'y a pas de règle, ou que la seule règle est la poursuite de l'opinion ; ce qui d'ailleurs revient au même, car une règle mobile n'en est pas une, et la sympathie est aussi mobile que la sensibilité.

A vrai dire, la *Théorie des sentiments moraux* succombe sous cette objection. Smith s'efforce de la relever, en disant qu'il ne s'agit pas de la sympathie vulgaire d'un spectateur passionné, mais de la sympathie d'un spectateur impartial et incorruptible. Nous sortons alors des faits pour entrer dans une hypothèse, et dans une hypothèse contradictoire avec elle-même. La sympathie et l'impartialité ne vont point ensemble. L'impartialité est un état de l'âme où elle délibère et juge, en se plaçant au-dessus de toute impression particulière. Qui dit un homme impartial dit un homme qui n'éprouve aucun sentiment particulier ou ne tient pas compte de celui qu'il éprouve. Cela s'applique à la sympathie comme aux autres sentiments ; la vraie impartialité les exclut ou les domine tous. Ou le témoin imaginaire de Smith obéira à l'instinct et à la loi de la sympathie, et il ne sera point impartial ; ou il maintiendra son impartialité, et il ne sera plus dans les conditions de la sympathie. Smith a-t-il voulu dire que les suggestions de la sympathie doivent être contrôlées et le sont en effet dans l'homme vertueux par une faculté supérieure, impartiale et incorruptible? Rien de mieux ; mais l'intervention d'une faculté étrangère et supérieure à la sympathie est la ruine du principe de la sympathie :

c'est l'aveu que ce principe ne se peut soutenir seul, et qu'il a besoin de l'appui d'un principe différent. Smith a donc vainement espéré prévenir les caprices, éclairer et corriger les entraînements de la sympathie par la sympathie elle-même, et en exigeant seulement qu'elle soit impartiale. Une sympathie impartiale est inintelligible, ou elle implique l'intervention de la raison comme juge suprême de la sympathie, c'est-à-dire l'abandon du système.

Hutcheson[1] avait très-bien vu que la sympathie par elle-même est étrangère à l'idée du bien, et qu'elle est souvent déterminée, en dépit de tous les efforts de la volonté et de la raison, par des qualités qui n'ont rien à démêler avec les qualités morales proprement dites. Que de choses excitent notre sympathie qui n'ont aucun caractère de moralité ! Nous sympathisons tous les jours avec nos semblables pour les motifs les moins sérieux ; le son de la voix, le langage, la démarche, l'air de la figure, en voilà souvent plus qu'il n'en faut pour nous attirer ou nous repousser. L'émotion sympathique et antipathique n'a donc pas de rapport nécessaire avec la moralité et l'immoralité ; il est donc absurde de placer dans la sympathie, qui s'étend à mille et mille choses différentes, le principe constitutif de la morale.

Au reste, on peut, on doit ramener toute la question à une question de fait : au lieu de rechercher presque logiquement si la sympathie peut être un principe et une règle, demandons-nous si, en fait, elle est la règle et le principe que nous consultons dans nos jugements et dans nos résolutions. Notre conscience nous dit-elle que

1. Plus haut, p. 154.

nous recourons à l'instinct sympathique quand nous jugeons les actions des autres? Éveillons-nous, stimulons-nous notre sympathie pour qu'en se développant elle nous aide à mesurer la moralité ou l'immoralité d'un acte? Non, la sympathie ne jouit pas à ce point de notre confiance, que nous la prenions pour arbitre suprême en matière de qualification morale. Sans repousser absolument ses inspirations, nous les contenons; nous la regardons comme une conseillère prévenue; nous veillons à ce qu'elle ne mêle point ses aveugles suggestions aux fermes avis et aux pures lumières de la raison. De même est-il vrai que, quand nous voulons prendre une résolution vertueuse nous nous posions ce problème : quelle est la résolution la plus propre à nous concilier la sympathie des autres? C'est bien là le problème de l'habileté, de l'ambition ou de la vanité, ce n'est pas celui de la vertu. Je sais parfaitement, *certissima scientia et clamante conscientia*, que chercher à gagner la sympathie est un fait d'un certain genre, et que vouloir accomplir son devoir est un fait d'un genre tout différent. Ces deux faits s'accordent souvent, quelquefois ils sont opposés, toujours ils diffèrent. Par quelle métamorphose du désir de la sympathie expliquera-t-on le courage de l'honnête homme qui ose regarder en face un préjugé tout-puissant et braver l'opinion régnante? C'est qu'il aspire, dit Smith, à gagner la sympathie du spectateur imaginaire qu'il s'est proposé. Spectateur très-imaginaire, en effet, car en réalité il n'y a devant lui que des spectateurs indifférents et qui ne comptent pas, et des spectateurs passionnés dont la sympathie est au prix de sa condescendance. Ou plutôt nous accorderons très-volontiers que le spectateur invoqué par

Smith n'est pas imaginaire et qu'il est très-réel; mais ce spectateur c'est tout simplement la conscience, c'est la raison, qui est à la fois en nous et différente de nous, la raison invisible et présente, invisible aux sens et présente à l'âme; la raison qui s'allie quelquefois au sentiment et quelquefois s'en sépare, absout ou condamne le désir de la sympathie et toujours le domine, oppose ou ajoute à ses impressions l'idée du bien, et à sa règle capricieuse la règle immuable du devoir. Tel est le vrai spectateur impartial, le juge idéal de nos actions comme de celles des autres. Smith, qui l'invoque, n'a pas connu l'origine et le titre de son autorité.

Ainsi la sympathie est incapable de produire l'idée du bien, du juste, de l'honnête, et l'obligation qui y est attachée : il en faut dire autant d'une autre idée que Smith tourmente en vain pour l'expliquer aussi par la sympathie, l'idée du mérite et du démérite.

Lorsque nous sommes en présence d'un acte vertueux qui a coûté un sacrifice plus ou moins grand à son auteur, nous jugeons que cet acte mérite une récompense; et lorsque nous sommes en présence d'un acte injuste qui, pour satisfaire l'intérêt personnel de son auteur, nuit plus ou moins à un homme innocent, nous jugeons que cet acte mérite un châtiment. En même temps que nous portons ces jugements, nous éprouvons des mouvements de sympathie ou d'antipathie pour les auteurs de ces deux actes contraires : nous éprouvons pour eux une bienveillance et une malveillance involontaire qui souvent nous poussent à faire justice nous-mêmes, à environner l'un de respect et d'hommages et à infliger à l'autre une punition proportionnée à sa méchanceté et au mal qu'il a fait.

Smith[1] a donné du mérite et du démérite une explication très-quintessenciée. Mais je veux négliger dans sa subtile analyse toute autre erreur, pour m'attacher à cette erreur fondamentale d'avoir confondu les deux éléments de la perception du mérite et du démérite, et d'avoir établi la légitimité de la peine et de la récompense sur le seul fait de la sympathie. Quand l'homme bienfaisant n'obtient aucune reconnaissance de la part de ceux qu'il a servis, nous ne pouvons, en ce cas, nous associer à une reconnaissance qui n'est point, et pourtant nous ne jugeons pas moins que cette reconnaissance devrait être et qu'elle a été méritée. Quand la victime d'un acte injuste, soit par vertu, soit par indolence, ne s'indigne pas contre l'auteur de cet acte et ne songe pas à en tirer vengeance, nous ne pouvons nous associer à des sentiments d'indignation et de vengeance qui font défaut, et pourtant nous prononçons que l'auteur de cet acte injuste et malfaisant doit être puni. Puisque la sympathie et l'antipathie manquant, le jugement du mérite et du démérite a lieu encore, il s'ensuit qu'alors même que la sympathie et l'antipathie existent, ce n'est pas sur ces sentiments que repose notre jugement que la bienfaisance et l'injustice méritent une récompense et une punition. Nous portons ce jugement indépendamment de toute affection sympathique et antipathique, et même indépendamment de tout regard aux conséquences salutaires que peuvent avoir la punition du mal et la récompense du bien. Sans doute, plus tard, l'expérience nous apprend que le spectacle du châtiment public est un enseignement utile à tous les citoyens; à ceux-ci, pour leur inspirer une juste

1. Voyez plus haut, p. 224.

terreur, à ceux-là, pour leur faire sentir que la société veille et pourvoit à la sûreté commune; mais le jugement de notre raison comme le mouvement de notre cœur ont prévenu l'expérience de l'utilité des peines et des récompenses.

La légitimité de la peine est si peu fondée sur la sympathie que si la sympathie incline le cœur à la miséricorde, nous la combattons et la soumettons à la justice, qui réclame l'application de la peine méritée. Supposons que le fils d'un homme assassiné pardonne à l'assassin qui lui-même est plein de repentir; vous sympathisez avec le sentiment miséricordieux du premier et avec le repentir sincère du second; mais vous n'en jugez pas moins que l'assassin doit être puni, et vous jugez ainsi, non pas au nom du sentiment, mais au nom de l'éternelle justice, qui veut que tout crime soit puni. A défaut des particuliers, l'État, représentant et organe inflexible de la justice, prend en main la cause abandonnée et provoque le châtiment du coupable.

Je n'insisterai pas davantage sur ce point, quelque important qu'il soit: il y a longtemps, je l'espère, que les vrais fondements de la peine et de la récompense vous sont connus[1].

En résumé, nous avons démontré que la sympathie ne peut expliquer ni l'idée du bien ni l'idée du mérite, ni l'obligation morale ni la récompense et la peine. Smith s'est donc trompé sur le rôle et la fonction de la sympathie. Elle n'a point et ne peut avoir le premier rang; mais il lui

1. Voyez, sur l'idée du mérite et du démérite et sur le fondement de la peine, t. I, Cours de 1817, p. 320 et 335; t. II, Cours de 1818, p. 219, 308 et suiv.

en reste un qui est encore assez beau. La sympathie, la bienveillance, l'admiration, l'amour, s'attachent naturellement à la vertu ; il est doux d'éprouver soi-même ces sentiments et de les faire naître dans le cœur des autres. C'est une joie inexprimable que de se sentir l'objet de la sympathie de tout ce qui nous entoure, de nos proches, de nos amis, de nos concitoyens, de nos semblables. Tous les plaisirs des sens langissent devant celui-là, et, quand il dure, il nous compose un bonheur intime et profond. Sans doute ce bonheur, si grand qu'il soit, n'est pas l'objet propre de l'action vertueuse et son motif déterminant, autrement cette action ne serait qu'un calcul heureux ; mais il est certain que la perspective de ce bonheur, que l'espérance des suffrages et de la bienveillance de nos semblables est un motif secondaire puissant et légitime, un attrait, une consolation, un secours qu'il serait insensé de répudier. L'auteur de notre être en a disposé les diverses parties les unes pour les autres et pour la perfection de l'ouvrage entier. La sympathie a été faite pour servir d'appui à la vertu ; c'est là sa vraie fonction, c'est là son rôle bienfaisant : maintenons-le, ne l'exagérons pas.

Faisons équitablement la part du vrai et du faux dans la *Théorie des sentiments moraux*. Smith est dans le vrai lorsqu'il développe les charmes de la sympathie, lorsqu'il nous invite à avoir sans cesse sous les yeux les conditions auxquelles les autres sympathisent avec nous et nous accordent ce qu'il y a de plus doux au cœur humain, à savoir l'approbation et la bienveillance de nos semblables. L'erreur de Smith est d'avoir cru ou semblé croire que la sympathie est le bien lui-même. Ils dif-

fèrent en principe, et il importe de faire paraître cette différence pour la vérité d'abord, ensuite pour la vertu elle-même; car la vertu est altérée dans son fond, si elle poursuit une fin qui n'est pas la sienne; et c'en est fait d'elle si, quand la sympathie vient à lui manquer, par un égarement de l'opinion, elle n'est point capable de se soutenir par sa propre force et de se suffire à elle-même.

Cette longue critique de la *Théorie des sentiments moraux* se réduit à souhaiter qu'elle eût présenté la sympathie comme la compagne ordinaire, mais non comme le guide unique de la vertu; et nous ne demandons à Smith que la permission de placer à côté et au-dessus de sa belle et ingénieuse *Théorie* cette peinture de la conscience que nous lui empruntons à lui-même, en ôtant le petit nombre de traits qui la déparent encore. Part. III, chap. 3[1]. « Qu'est-ce qui porte les hommes généreux à sacrifier leur intérêt propre à l'intérêt de leurs semblables, tandis que, naturellement, nous sommes toujours si profondément affectés de ce qui nous regarde et si peu de ce qui regarde les autres? Le doux pouvoir de l'humanité, cette faible bienveillance, placée par la nature dans le cœur de l'homme pour son semblable, ne saurait étouffer l'impression presque irrésistible de l'amour de soi-même. Un pouvoir plus puissant et qui s'exerce, pour ainsi dire, indépendamment de nous, nous entraîne alors: mais c'est la raison, c'est la conscience, c'est cette espèce de divinité que nous portons en nous, qui est le juge et l'arbitre suprême de notre conduite. C'est elle qui, lorsque nous sommes prêts à troubler

1. Tom. I, p. 288.

le bonheur des autres, se fait entendre à nos passions les plus violentes et les plus présomptueuses, et nous reppelle que nous ne sommes qu'un seul individu dans la multitude, qui peut-être sous aucun rapport ne vaut mieux qu'un autre; qu'enfin, en nous préférant nous-mêmes avec tant d'audace et d'aveuglement, nous devenons les objets propres du ressentiment, de l'aversion et de la haine. C'est notre conscience seule qui nous apprend toute l'étendue de notre faiblesse, la véritable valeur de ce qui a rapport à nous, et qui corrige les illusions naturelles de l'amour-propre. C'est elle qui nous montre la convenance de la générosité et la monstruosité de l'injustice, qui nous rend sensibles les raisons par lesquelles nous devons faire céder nos plus grands intérêts aux plus grands intérêts des autres, et ne pas même troubler leur bonheur quels que soient les avantages que nous en puissions retirer. L'amour de ceux qui nous entourent, l'amour même de l'humanité, ne nous porte pas toujours à ces actes généreux de vertu. Il faut, pour nous y déterminer constamment, un sentiment plus puissant et plus fort; il faut l'amour même de ce qui est honorable et grand, et tout ce que ce sentiment peut nous inspirer pour la dignité et l'élévation de notre caractère. »

XVII[e] ET XVIII[e] LEÇONS.

SMITH. HISTOIRE ET ÉCONOMIE POLITIQUE.

Retour sur la *Théorie des sentiments moraux*. — Des connaissances historiques de Smith et du caractère de l'histoire de la philosophie morale qui est à la fin de son ouvrage. — Smith interroge tous les systèmes de philosophie morale sur deux questions : 1° en quoi consiste la vertu ; 2° quelle est la faculté de l'âme qui nous fait reconnaître et approuver la vertu? — Sur la première question, analyse et appréciation des systèmes moraux de Platon, d'Aristote, des stoïciens, de Clarke, de Woollaston et de Schaftsbury. — D'Épicure et de Mandeville. — D'Hutcheson. — Sur la deuxième question, analyse et appréciation des systèmes fondés sur l'amour de soi, sur la raison, sur le sentiment. — Retour sur le principe de la *Théorie des sentiments moraux* et dernier jugement sur cet ouvrage. — Économie politique de Smith. — Juste définition de la valeur. — Principe de la liberté du travail. — Légitimes développements de ce principe. — Ses abus.

J'ai consacré une longue leçon, trop longue peut-être, à la *Théorie des sentiments moraux*; et pourtant je suis loin d'en avoir dit tout le bien et tout le mal aussi que j'en pense. Quand je parcours le livre de Smith, sans songer à son principe systématique, il m'instruit et me charme par cette multitude d'observations fines, profondes, inattendues, sur les hommes et sur la société, sur les ressorts intimes de nos actions, sur leurs effets privés et publics, sur les mille et mille formes que prennent la

vertu et le vice, selon l'infinie diversité des situations et des opinions; sans parler des sentiments délicats et élevés répandus de toutes parts, depuis la première page jusqu'à la dernière, qui, passant de l'âme de l'auteur dans celle du lecteur, y forment et y entretiennent une sorte d'atmosphère morale douce et sereine, semblable à celle de la bonne conscience. Il me semble alors qu'il n'y a point de livre et plus vrai et plus attrayant. Mais si je réfléchis au principe de la *Théorie des sentiments moraux*, à ce principe si évidemment incapable de rendre compte de tous les faits de la moralité humaine; si j'entreprends de suivre le fil mille fois rompu des métamorphoses de la sympathie, à travers ce labyrinthe d'analogies arbitraires, de contradictions mal dissimulées et de digressions perpétuelles, une impression toute différente succède à la première : les ténèbres du point de vue systématique se répandent sur l'ouvrage entier et en offusquent à mes yeux les parties les plus lucides et les plus pures; la subtilité laborieuse du procédé employé pour ramener tous les faits à un seul, en grossissant l'un et en diminuant les autres outre mesure, embarrasse et fatigue mon esprit. L'aimable livre ne me semble plus qu'une combinaison artificielle, sans aucune rigueur, sans ordre, sans lumière. De là, selon le point de vue où l'on se place, les jugements les plus opposés. Pour être juste, il faut se résigner à ces deux impressions contraires; il faut se donner le spectacle de la vérité et de l'erreur sans cesse aux prises l'une avec l'autre dans le même chapitre, quelquefois dans le même paragraphe.

Au reste, n'est-ce pas là le sort de la plupart des sys-

tèmes? Grâce à Dieu, il n'y en a pas un qui ne contienne une certaine part de vérité, mais, en retour, il n'en est guère qui ne renferment des erreurs plus ou moins considérables.

Cette explication du mérite et des vices de la *Théorie des sentiments moraux*, je ne l'emprunte pas seulement à la méthode historique que je vous ai tant de fois développée; je l'emprunte à Smith lui-même, car il a connu cette méthode; il l'a même exposée; il est donc permis de la lui appliquer sans lui faire outrage, puisqu'il n'a pas craint d'y soumettre ses plus illustres devanciers.

Au commencement de la dernière leçon, je vous signalais un des traits les plus éminents du génie de Smith et qui le met bien au-dessus d'Hutcheson : son goût et son talent pour l'histoire. Quelque sujet qu'il traite, il reporte ses regards en arrière pour reconnaître la route avant lui parcourue, et il éclaire cette route, ordinairement si obscure, à l'aide du flambeau que la méditation a mis en sa main. Ainsi, dans l'économie politique, ses principes ne préparent pas seulement l'avenir, ils renouvellent le passé, ils découvrent la raison jusqu'alors inconnue de faits anciens que l'histoire avait recueillis sans les comprendre. Voilà ce dont tout le monde a loué Smith; mais il faut aller plus loin; il ne suffit pas de remarquer que Smith a possédé une grande variété de connaissances historiques; il faut dire qu'il a possédé le véritable esprit de l'histoire, et particulièrement de l'histoire de la philosophie.

En effet, en relisant la *Théorie des sentiments mo-*

raux, j'y ai rencontré un principe historique qui autrefois m'avait échappé parce que je n'étais pas préparé à le comprendre. On ne reconnaît guère dans les autres que ce qu'on a trouvé en soi-même, et c'est dans ces derniers temps que, pour la première fois, j'ai été frappé, comme d'une chose toute nouvelle, du caractère particulier de la brève mais profonde histoire des systèmes de philosophie morale, par laquelle se termine la *Théorie des sentiments moraux*. En commençant cette histoire, Smith pose un principe qu'on chercherait en vain dans Hutcheson, et qu'aucun de ses successeurs n'a depuis développé. Au lieu de se livrer à une pure critique de tous les grands systèmes de philosophie morale, anciens et modernes, Smith recherche avant tout ce qu'ils ont de vrai, et il déclare que tous ne peuvent pas ne pas être vrais par quelque côté, comme il leur est difficile ou impossible de ne pas être faux par quelque autre endroit. Partie VIII, section 1re[1]. « Tous les systèmes de morale qui ont eu quelque réputation jusqu'ici, sont tous fondés sur quelque principe naturel; ils sont donc tous vrais sous quelque rapport; mais aussi, comme ils s'appuient tous sur une observation de la nature incomplète et partielle, ils sont tous erronés sans doute. »

Nous l'avouerons, si nous eussions rencontré ou remarqué cette maxime au début de nos études, elle nous eût épargné bien des peines. C'est une découverte que nous faisons dans la *Théorie des sentiments mo-*

1. Trad. franç., t. II, p. 124.

raux, soixante ans après qu'elle a paru et qu'elle a *été* trois fois traduite en français, commentée, célébrée et réfutée, sans qu'on y ait aperçu ou relevé une théorie historique, tout aussi importante que la théorie morale dont elle est une application légitime et presque nécessaire.

Il appartenait en effet à celui qui avait placé le génie du bien dans la sympathie, de sympathiser avec cette élite de l'humanité qu'on appelle les grands philosophes ; et sympathiser avec eux, c'est chercher et reconnaître ce qu'il y a en eux de bon et de vrai, car comment sympathiser avec la pure folie et l'absurdité absolue? Smith a fait voir à quel point il était pénétré du principe de sa théorie en l'appliquant aux autres théories; il s'est montré par là admirablement conséquent; et disons-le, cette conséquence ne fait pas seulement honneur à la merveilleuse sagacité de son esprit, elle fait honneur aussi à l'instinct sympathique de son âme. Pour nous, nous sommes heureux de retrouver et de faire paraître, dans un homme tel que Smith, notre pensée la plus chère. A mesure que nous avançons, nous apercevons des traces de cette pensée où d'abord nous ne l'avions pas soupçonnée. Elle était déjà dans Platon, sans que peut-être ce grand homme s'en fût rendu compte[1]. Aristote l'a élevée à la hauteur d'une doctrine que nul de ses nombreux commentateurs ne lui a attribuée et que nous lui rapportons après deux mille ans[2]. Les alexandrins l'appliquèrent

1. Voyez, dans notre traduction de Platon, les arguments placés en tête des dialogues, et particulièrement l'argument du *Lysis* et celui de l'*Hippias*, t. IV.

2. Avant notre *Rapport sur la Métaphysique d'Aristote* et notre tra-

confusément et la corrompirent, faute d'une critique ferme et impartiale[1]. Elle sommeille pendant tout le moyen âge. Leibnitz la réveille[2]. Après lui, elle se dissipe et se perd. Dans cet oubli profond et universel, nous avions cru l'inventer, et voilà que nous la retrouvons de divers côtés. Ces découvertes, en témoignant de la faiblesse de nos premières études, nous humilient moins qu'elles ne nous réjouissent; elles accroissent notre confiance dans une théorie d'autant plus vraie qu'elle est moins nouvelle. Restituons-lui la place qui lui appartient dans cette histoire de la philosophie écossaise.

Smith explique à merveille comment il est impossible qu'un système de philosophie morale soit faux de tous points. Part. VII, sect. 2, chap. 4[3]. « Un système de physique peut être pendant longtemps en vogue, et cependant n'être aucunement fondé sur la nature et n'avoir même aucune des apparences de la vérité..... Il en est autrement des systèmes de philosophie morale, et il n'est pas possible à un auteur qui veut expliquer l'origine de nos sentiments moraux, de se tromper et de s'éloigner aussi grossièrement de la vérité. Lorsqu'un voyageur nous fait la description d'un pays éloigné, il peut abuser de notre crédulité, au point de nous offrir

duction du premier livre de ce grand ouvrage, nul commentateur, ancien ou moderne, n'avait remarqué, dans ce premier livre, l'éclectisme qui y est partout profondément empreint. Voyez notre écrit *de la Métaphysique d'Aristote*, AVERTISSEMENT, p. VII.

1. Voyez 2e série de nos Cours, t. II, leçon VIIIe.

2. *Ibid.*, leçon XIIe.

3. Trad. franç., t. II, p. 252.

pour des réalités les fictions les plus absurdes et les plus chimériques. Mais quand une personne veut nous instruire de ce qui se passe dans notre voisinage ou des affaires de ceux avec lesquels nous vivons, quoiqu'elle puisse aussi nous tromper à quelques égards, si nous ne vérifions rien de nos propres yeux ; cependant, les faussetés qu'elle veut nous faire croire doivent avoir un certain degré de ressemblance avec la vérité et même être mêlées de vérité. Un auteur qui nous propose un système de physique, et qui prétend faire connaître les causes des principaux phénomènes de l'univers, est comme le voyageur qui veut nous dépeindre un pays éloigné, qui peut nous en dire tout ce qu'il lui plaît, et se flatter d'être cru, tant qu'il ne sort pas du cercle des probabilités. Mais le philosophe qui veut expliquer l'origine de nos désirs et de nos affections, de nos sentiments d'approbation et de désapprobation, ne prétend pas seulement nous rendre compte de ce qui intéresse ceux avec lesquels nous vivons ; il veut nous instruire de nos affaires domestiques : alors, semblables à ces maîtres indolents qui se confient à un intendant fripon, nous sommes sujets à être trompés; mais nous sommes incapables d'admettre un compte où il ne se trouverait aucune ombre de vérité ; il faut au moins que quelques articles soient justes, et même que les plus importants soient, à quelques égards, véridiques, sans quoi la plus légère attention suffirait pour découvrir la fourberie. Un auteur qui nous donne pour cause de nos sentiments naturels un principe qui leur est étranger, et qui n'a même aucun rapport avec leur véritable principe, paraîtrait absurde et ridicule, même au lecteur le moins éclairé. »

Ce que Smith vient de dire des systèmes de philosophie morale, il eût pu le dire, au même titre et avec la même raison, de tous les systèmes de philosophie, quels qu'ils soient. En effet la métaphysique comme la morale repose sur la psychologie, c'est-à-dire sur des faits de conscience qu'il n'est au pouvoir de personne de méconnaître absolument. La conscience est cette réalité vive, intime et constante que tout homme porte avec lui et qui est lui-même. La réflexion s'efforce de saisir et d'exprimer cette réalité dans toute son étendue. Elle peut bien prendre la partie pour le tout; mais enfin la partie qu'elle aperçoit et qui lui cache les autres n'est pas une chimère. Le philosophe tente d'expliquer, de rapporter à leurs principes les faits, les idées ou les sentiments qui sont en lui; il peut se tromper dans son explication, supposer de faux rapports et de faux principes, mais les faits eux-mêmes il ne peut pas les méconnaître tous et entièrement, car il manquerait entièrement de base; il serait dans le vide et dans le néant. En général, le philosophe ne part pas du faux, il part du vrai; c'est même parce qu'il part du vrai qu'il s'élance avec ardeur et avec confiance à la poursuite de l'explication nécessaire. L'erreur arrive avec l'explication; mais si fausse que celle-ci puisse être, elle contient, plus ou moins défigurés, les faits qui d'abord nous avaient frappés. L'auteur d'un système ne s'y repose et ne s'y complaît que parce qu'il y aperçoit les phénomènes dont la vue avait excité sa curiosité, inspiré et soutenu ses recherches. S'il en est ainsi de l'auteur d'un système, à plus forte raison en est-il de même de ses partisans. Supposez-le entièrement faux, c'est-à dire ne reproduisant aucun des faits dont nous avons conscience, il nous sera

absolument inintelligible. Si nous croyons le comprendre, cela prouve déjà qu'il exprime une partie quelconque de la réalité par laquelle il nous touche. Le plus mauvais portrait peut nous tromper, mais à condition qu'il ait quelques traits de l'original. Plus il paraît ressemblant et à un plus grand nombre de personnes, plus il est vraisemblable qu'il l'est. Le succès d'un système est une démonstration de la vérité de quelqu'une de ses parties ; et, comme l'histoire ne tient compte que des systèmes qui ont eu de l'éclat, qui ont duré, qui ont fait école, il s'ensuit que l'histoire de la philosophie n'est pas une succession stérile de chimères, mais une riche collection de vérités partielles, précieux fragments de l'entière vérité. D'un autre côté, comme nul système n'a encore obtenu ni gardé un succès universel et que les plus grandes fortunes systématiques ont eu des retours, il faut bien admettre que nul système n'est absolument vrai ; sans quoi l'absolue vérité aurait infailliblement réuni et retenu tous les suffrages.

De ces considérations se tire la haute importance et la loi de l'histoire de la philosophie. Sa loi est de se préserver de cet optimisme superficiel qui approuverait trop légèrement des doctrines insuffisantes, accueillies un instant, puis rejetées par l'humanité, et de ce scepticisme plus superficiel encore qui condamnerait absolument toutes les doctrines, sans égard à ce qu'elles contiennent d'exact et d'utile. L'histoire n'est plus alors seulement un curieux spectacle, c'est une école de philosophie. Puisqu'il n'y a pas un système qui ne renferme quelque élément de vérité, il faut pénétrer dans les entrailles de tout système jusqu'à ce qu'on soit arrivé à y décou-

vrir la vérité qu'il recèle. Plus le système est célèbre, plus la vérité qui le soutient est considérable. L'histoire de la philosophie est donc le flambeau de la philosophie elle-même. Mais hâtons-nous d'ajouter que ce flambeau n'éclaire que ceux qui savent déjà voir, et qui se sont préparés à l'étude des systèmes par celle des faits que tous les systèmes entreprennent de reproduire et d'expliquer. Mettez les monuments les plus admirables de la philosophie ancienne et moderne sous l'œil d'un esprit qui n'est pas exercé dans les matières philosophiques, il n'y apercevra qu'un chaos inextricable d'opinions bizarres et sans intérêt. Mais quiconque est parvenu par ses propres réflexions à voir clair dans les problèmes eux-mêmes, est en état de les reconnaître sous les formes diverses dont les revêtent les différents siècles, d'apprécier et de mettre à profit les solutions qu'en ont données les grands esprits des temps passés.

Je ne prétends pas que Smith soit parvenu à cette généralité de vues ; il n'a point dépassé les limites des systèmes de philosophie morale ; il n'a fait même qu'entrevoir le principe de l'œuvre à laquelle nous appelons le XIXe siècle ; mais quelle sagacité et quelle étendue d'esprit n'a-t-il pas fallu pour apercevoir ce principe au XVIIIe siècle, dans une petite ville d'Écosse, dans l'ignorance générale de l'histoire de la philosophie, entre Hutcheson qui connaît à peine les traits les plus généraux de quelques systèmes, et Hume qui les brise tous contre son dogmatique scepticisme?

Smith a posé le principe de l'éclectisme, et il l'a appliqué, sur une échelle un peu étroite, il est vrai, mais avec une méthode déjà bien remarquable.

Il commence par établir deux questions sur lesquelles il se propose de consulter l'expérience de ses devanciers : 1° en quoi consiste la vertu, quelle est la qualité qui constitue l'excellence de la conduite et du caractère? 2° quelle est la puissance ou la faculté de l'âme qui nous fait reconnaître une conduite et un caractère comme bon ou mauvais, vicieux ou vertueux?

En examinant la première question et en cherchant à la résoudre lui-même, Smith en trouve et en expose trois solutions : ou bien la vertu consiste dans une certaine convenance des actions qui paraît devoir être leur règle propre, indépendamment de toutes leurs conséquences; ou bien elle consiste dans telle ou telle conséquence des actions, dans le bonheur qu'elles nous donnent, ou dans le bonheur qu'elles donnent aux autres.

J'approuve ces préparations analytiques à l'histoire de la philosophie; mais il faut bien se garder de convertir ces vues premières de l'esprit en des cadres inflexibles dans lesquels nous enfermons les systèmes de tous les temps. Il y a ici une juste mesure à garder, qu'il est impossible de définir en général; il y a deux écueils à éviter : se présenter devant les systèmes philosophiques les yeux fermés et sans savoir ce qu'on leur demande, ou bien s'y présenter avec un plan de questions trop arrêtées; car on court risque alors de soumettre l'histoire à ses propres vues, et de ne l'apercevoir qu'à travers le microscope d'un système, au lieu d'en recevoir une impression sincère et grande, un vaste et lumineux enseignement. La méthode de Smith est donc à la fois nécessaire et périlleuse; elle exige, dans la pratique, une circonspection profonde et le contrôle perpétuel de nos

classifications par l'étude sincère et impartiale des faits, c'est-à-dire ici de l'histoire.

Il faut lire dans Smith lui-même l'analyse qu'il donne de la philosophie morale de Platon, d'Aristote et des Stoïciens[1]. Il y déploie infiniment d'esprit, et s'efforce de prouver que ces trois grandes philosophies mettent la vertu dans la propriété ou la convenance de nos actions, comme font, chez les modernes, Clarke, Wollaston et Shaftsbury que Smith se contente de mentionner[2]. Il accorde à tous ces systèmes que toutes les actions humaines ont une règle, une convenance propre; il leur reproche de n'avoir point déterminé avec assez de précision quelle est cette règle, et en quoi consiste la convenance ou l'inconvenance. Il les absout et il les condamne; il prétend qu'il n'ont tous aperçu qu'un côté de la vérité, et que la vérité tout entière est dans cette propriété de notre conduite et de notre caractère qui nous gagne la sympathie d'un spectateur impartial et désintéressé. Étrange préoccupation de l'esprit systématique! Smith ne s'aperçoit pas que Platon, Aristote, Zénon, Clarke, Wollaston et Shaftsbury pourraient lui demander aussi en quoi consiste précisément cette propriété d'une action qui lui concilie la sympathie. Obtenir la sympathie est la fin de nos actions; soit: mais quelle route conduit à cette fin? La sympathie est la récompense assurée, l'effet certain de la vertu; mais quel est le caractère propre de la vertu qui lui fait produire cet effet, qui la rend digne de cette récompense? Smith ne se doute pas que les philosophies qu'il appelle à son tribunal excèdent

1. VII[e] partie, sect. II[e], ch. I[er]; trad. franç., t. II, p. 129-184.
2. *Ibid.*, p. 185.

de toutes parts sa compétence, et qu'il n'appartient pas à la sympathie de servir de mesure à des systèmes tels que ceux-là.

Il est plus heureux avec les systèmes qui placent l'excellence des actions dans celle de leurs conséquences, dans notre bonheur ou dans le bonheur des autres.

Si la vertu ne consiste qu'à chercher notre bonheur, son principe est la prudence. Smith triomphe dans la réfutation de ce système; il l'examine successivement dans son meilleur représentant, Épicure, et dans ses représentants dégénérés, l'auteur de la *Fable des abeilles* auquel d'abord il avait joint l'auteur des *Maximes*.

Smith a parfaitement exposé la philosophie morale d'Épicure[1]. Cette philosophie recommande à peu près toutes les vertus et repousse tous les vices que recommandent et repoussent Platon, Aristote et Zénon; mais elle le fait au nom de l'intérêt, au nom du plus grand bonheur qui, selon Épicure, consiste dans la tranquillité de l'esprit et de l'âme et dans la santé du corps. Or, il est bien certain que la vertu est encore le meilleur moyen connu pour arriver au bonheur, même dans les limites de ce monde. Épicure a donc raison quand il célèbre la modération autant qu'Aristote, la tempérance autant que Zénon, et les quatre vertus appelées cardinales autant que l'auteur de la *République;* son tort est de les recommander pour le bonheur seul qu'elles nous procurent. Smith caractérise fort bien la différence du système d'Épicure et de ceux de ses devanciers. « La vertu, selon Épicure, ne mérite pas qu'on la recherche pour elle-même : elle n'est

1. *Ibid.*, ch. II, p. 187-200.

point un des premiers objets de nos désirs naturels, et on ne doit l'embrasser que dans l'intention de nous procurer du plaisir et de prévenir la douleur. Zénon, Aristote et Platon la trouvent désirable, non-seulement comme moyen de nous procurer les objets de nos premiers désirs, mais comme quelque chose de plus estimable que ces objets[1]. » Smith reproche à Épicure de n'avoir pas tenu compte de la sympathie. « Il est étonnant, dit-il, qu'un philosophe, auquel on attribue une grande délicatesse de goût et de mœurs, n'ait jamais observé que, quels que puissent être les effets des différentes vertus et des vices contraires, nous sommes beaucoup moins occupés de ces effets que des sentiments que ces vices et ces vertus inspirent aux autres: qu'être aimable, respectable, digne d'estime, paraît plus important à un esprit bien disposé que toute la paix et que tous les avantages résultant du respect, de l'affection et de l'estime; qu'au contraire, être odieux, méprisable, haï, paraît plus à craindre que tous les effets, même corporels, de la haine, de l'indignation et du mépris; et qu'enfin, notre amour pour la vertu et notre horreur pour le vice ne viennent aucunement de la considération de leurs conséquences matérielles[2]. » Mais, à mon tour demanderai-je à Smith, s'il ne suffit pas d'aimer la vertu en considération de ses conséquences matérielles, est-ce assez de l'aimer en considération de cette autre conséquence plus exquise et plus délicate, mais qui, après tout, n'est aussi qu'une conséquence extérieure et étrangère, à savoir la sympathie que la vertu excite? Si

1. *Ibid.*, p. 200.
2. Pages 195-196.

être aimé et respecté importe plus à un esprit bien fait que tous les avantages qui résultent du respect et de l'affection, il y a quelque chose qui importe encore plus que l'affection et le respect, c'est d'en être digne. Se sentir l'objet de la sympathie de nos semblables est la plus douce de toutes les jouissances, mais cette jouissance peut, à la rigueur, manquer à la vertu; et dans ce cas, la vertu ne subsiste-t-elle plus? Elle subsiste, et par là elle convainc la théorie de Smith d'être défectueuse, bien qu'elle soit supérieure à celle d'Épicure.

Smith traite à bon droit avec plus de sévérité les systèmes de Larochefoucauld et de Mandeville qu'il appelle *des systèmes licencieux* [1]. Dans la dernière édition de la *Théorie*, sa courtoisie envers M. le duc de Larochefoucauld lui fit effacer le nom de l'auteur des *Maximes;* mais l'histoire, qui se pique de justice plus que de politesse, doit maintenir ce que la vérité seule avait inspiré à Smith. D'ailleurs, jusque dans ces deux systèmes il s'est appliqué à rechercher les côtés par lesquels ils se sont accrédités et répandus. « Quoique les idées de ces deux auteurs, dit-il [2], soient fausses presque à tous égards, il y a néanmoins des phénomènes dans la nature humaine qui, envisagés d'un certain côté, semblent à la première vue leur être favorables. Ces phénomènes, présentés d'abord par le crayon léger, délicat, élégant et précis du duc de La Rochefoucauld, et développés ensuite avec la vive et plaisante, quoique rustique et grossière éloquence du docteur Mandeville, ont répandu sur leurs doctrines un

1. *Ibid.*, ch. IV; et p. 214-234.
2. Traduction de l'abbé Blavet, t. II, p. 244.

air de vérité et de probabilité qui est fort propre à en imposer à ceux qui ne sont pas sur leurs gardes. »

Mandeville, « le plus méthodique des deux [1], ramène les motifs de toutes nos actions à un seul, l'intérêt, et il explique par la vanité celles qui ont un meilleur air. Sa conclusion est que la société ne subsiste et ne fleurit que par les passions et par les vices. Smith établit, comme nous l'avons fait nous-mêmes plusieurs fois [2], que le système de Mandeville est une révolte, légitime en une certaine mesure, mais poussée au delà de toutes les bornes, contre les doctrines ascétiques qui plaçaient la vertu dans l'entière destruction de toutes les passions considérées comme autant de vices. « Il était facile au docteur Mandeville, dit Smith [3], de prouver : 1° que cette victoire absolue sur les passions ne peut jamais avoir lieu parmi les hommes ; 2° que, si elle avait lieu, elle serait funeste à la société, puisqu'elle ruinerait l'industrie et le commerce, et, en ce sens, toutes les occupations de la vie humaine. Mais il ne s'est servi de la première de ces propositions que pour prouver qu'il n'y a point de vertus réelles, et que ce qui passe pour vertu n'est qu'une chimère qui trompe les hommes, et il n'a employé la seconde que pour établir que les vices privés sont avantageux au public.... Système qui, sans donner lieu à des vices nouveaux, a fait que ceux qui existaient déjà par d'autres causes se sont montrés avec plus d'effronterie, et ont avoué la corruption de leurs motifs avec une impudence jusqu'alors sans exemple. Mais quelque dangereux que

1. *Ibid.*
2. Voyez t. II, leç. XVIII, de la morale de l'intérêt, p. 227 ; *Ibid.*, p. 256.
3. Traduction française de madame de Condorcet, t. II, p. 231.

soit ce système, il n'aurait jamais séduit un si grand nombre de personnes, ni occasionné une alarme si générale parmi les amis des vrais principes, s'il n'avait eu quelque apparence de vérité. »

Il était impossible que Smith n'aperçût pas que le principe de Mandeville, la vanité, tient de bien près à l'amour de la gloire, au désir de la sympathie, et qu'ils ont[1] « un certain rapport qui, exagéré par l'éloquence vive et entraînante du docteur Mandeville, a pu en imposer à quelques lecteurs. La vanité et l'amour de la vraie gloire se ressemblent en ce que ces deux passions ont pour but d'obtenir l'estime et l'approbation. » Mais en excusant Mandeville par ce rapport de la vanité et du désir de la sympathie, Smith ne fait pas attention qu'il se condamne lui-même, puisqu'il avoue que le désir de la sympathie n'étant, comme la vanité, que le désir d'être approuvé par les autres, sans être vicieux en lui-même, est loin aussi d'être vertueux; car, après tout, il se rapporte à nous-mêmes, et n'est qu'une forme meilleure de l'intérêt personnel et de l'amour du plaisir. Le désir de la sympathie, dirait Mandeville à Smith, peut, comme la vanité, nous faire sacrifier notre intérêt à celui de nos semblables; mais c'est parce que nous savons que cette conduite les flattera et qu'elle nous vaudra leurs louanges. Le plaisir que nous attendons de leurs louanges surpasse l'intérêt que nous abandonnons pour nous procurer ce plaisir. Disons à Smith comme à Mandeville que la vertu repose sur un tout autre principe : elle entreprend de servir et non de

1. *Ibid.*, p. 225.

plaire. La sympathie qu'elle recueillerait serait sa récompense la plus douce, toutefois après le témoignage et les joies intérieures de la conscience; elle espère donc la sympathie; elle la désire même; ce désir et cette espérance lui sont un secours et un appui; mais ils ne sont pas le motif unique, ni même le motif principal de ses démarches. Aussi, quand ce désir et cet espoir sont trompés, elle ne croit pas pour cela s'être égarée et avoir poursuivi une chimère; car, au delà de l'estime des hommes, elle a son objet propre, qui est tout autrement grand; elle a sa fin véritable, la conformité de la volonté humaine avec sa loi immortelle, avec la raison et la justice.

Smith applique la même méthode, le même esprit à l'appréciation des systèmes qui mettent la vertu dans la recherche du bonheur des autres, dans la bienveillance. Il considère la bienveillance comme un principe d'action déjà bien préférable à la prudence. Il le fait remonter avec raison jusqu'à l'école platonicienne. Nous citerons ce morceau à l'usage des personnes qui s'imaginent que l'amour et la charité ne sont entrés dans l'âme humaine qu'avec le christianisme [1]. « La nature divine [2], selon les platoniciens, n'agit que par un principe d'amour ou de bienveillance, et ce principe dirige les effets de toutes ses autres qualités. La sagesse de Dieu était occupée à trouver les moyens qui conduisent aux fins que sa bonté lui faisait choisir, et sa puissance à mettre ces moyens en œuvre. La bienveillance, cependant, était toujours l'attribut suprême et principal de la Divinité,

1. Sur la charité, voyez t. II, p. 252 et surtout p. 350.
2. Traduction franç., t. II, p. 201.

celui duquel dérivait toute l'excellence, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, toute la moralité des actes divins. La perfection et la vertu de l'homme consistaient à avoir quelque ressemblance et quelque similitude avec la perfection divine, et conséquemment à posséder, à quelque degré, le même principe d'amour et de bienveillance qui déterminait toutes les actions de la Divinité. Les actions des hommes, qui provenaient de ce motif, étaient les seules dignes de louanges, les seules dignes des regards de la Divinité. Ce n'est que par des actes de charité et d'amour que nous pouvons, autant qu'il nous est possible, imiter la Divinité et exprimer notre admiration et notre respect pour ses perfections infinies ; ce n'est qu'en nourrissant nos cœurs du même principe qui l'anime que nous pouvons donner à nos affections quelque ressemblance avec ses attributs divins, et devenir nous-mêmes les objets propres de l'amour et de l'estime jusqu'à ce que nous arrivions à cette communication intime avec la Divinité, qui était le principal objet de cette philosophie. »

Smith n'hésite point à reconnaître que, parmi les modernes, Hutcheson est celui qui a développé le système de la bienveillance de la manière la plus ingénieuse et la plus philosophique. Il rappelle les faits suivants : que dans toute action, le mélange d'un motif d'intérêt personnel, comme l'alliage dans la monnaie, détruit, ou au moins diminue à nos yeux sa valeur ; que le bien public est envisagé comme la règle générale à laquelle on doit tout rapporter, et que personne n'a jamais douté que ce qui tend au bonheur du genre humain ne soit moralement bon. En un mot, il se complaît à mettre en lumière

tout ce qu'il y a de vrai « dans ce système aimable[1], qui tend particulièrement à nourrir et à fortifier dans le cœur de l'homme les affections les plus douces et les plus généreuses, qui ne se borne pas à réprimer les injustices de l'amour de soi, mais qui affaiblit puissamment ce motif, en nous rappelant que son influence ne peut ennoblir aucune de nos actions. » Après avoir ainsi rendu hommage à son devancier et au principe de la bienveillance, Smith n'a pas de peine à faire voir que ce principe n'explique pas les vertus d'un autre ordre, la tempérance, la constance, la fermeté; qu'il n'envisage les actions que par leurs effets bienfaisants ou nuisibles, sans pouvoir rendre compte de leur propriété ou de leur impropriété, de leur convenance ou de leur inconvenance. La bienveillance, et, selon l'expression chrétienne, la charité, peut bien être le seul motif d'action d'un être tout puissant, indépendant et parfait; mais il n'en est point ainsi de l'homme. Nous aussi, nous croyons avoir solidement établi cette critique[2] de la théorie d'Hutcheson. Mais elle a pour Smith un inconvénient, c'est qu'elle tourne contre son propre principe. La sympathie en effet ressemble fort à la bienveillance. Selon Hutcheson, elle n'est qu'un côté de la bienvellance; et selon Smith, la bienveillance n'est qu'un côté de la sympathie. Sans rechercher laquelle des deux explique l'autre, il est évident que toutes les deux sont également insuffisantes à expliquer la vertu. Comme il y a des actes vertueux que la bienveillance seule n'explique pas, de même il est des résolutions vertueuses qui ne sont dictées ni par la sympa-

1. *Ibid.*, p. 208.
2. Plus haut, p. 151, etc.

thie que les autres nous inspirent ni par le désir d'obtenir leur sympathie ; de sorte que les réserves que Smith a faites contre la théorie de son illustre maître, nous la faisons au même titre contre la sienne, au nom des faits, au nom de l'expérience universelle, au nom de la conscience de chacun de nous et de la conscience du genre humain.

Le temps nous manque pour faire connaître, avec l'étendue convenable, la manière dont Smith expose et apprécie les diverses opinions philosophiques sur cette seconde question : quelle est la faculté par laquelle l'homme approuve ou blâme le bien et le mal? Bornons-nous aux traits les plus essentiels.

Il y a trois puissances en nous qui nous peuvent être ce que Smith appelle le principe de l'approbation, l'intérêt personnel, la raison, le sentiment.

Aux yeux de Smith, l'intérêt personnel, présenté comme le principe et la mesure de l'approbation, est une exagération de cette vérité que nous n'approuvons et ne pouvons approuver que ce avec quoi nous sympathisons, de sorte que le système de l'amour de soi, « système qui a fait tant de bruit dans le monde, mais qui n'a, ce semble, jamais été bien développé, n'est que le système de la sympathie pris dans un sens contraire au sens véritable [1]. »

Smith admet qu'il y a du vrai dans le système qui fait de la raison le principe de l'approbation. Hobbes avait placé dans la loi la source du bien et du mal, du juste et de l'injuste. « Pour [2] réfuter une doctrine aussi révol-

1. *Ibid.*, p. 254.
2. *Ibid.*, p. 241-242.

tante, il était nécessaire de faire voir qu'antécédemment à toute loi et à toute institution positive, l'esprit humain était naturellement doué de la faculté de distinguer dans certaines affections et dans certaines actions ce qu'il y a de louable, de juste, de vertueux, et dans d'autres ce qui s'y trouve d'injuste, de blâmable et de vicieux. La loi, comme l'observe très-bien le docteur Cudworth, ne peut pas être la source primitive de ces distinctions; car il peut être juste de lui obéir, injuste de lui désobéir, ou indifférent de faire l'un ou l'autre. Or, il est évident qu'une loi à laquelle il peut être indifférent de se soumettre ou non, n'est pas la source de la distinction qu'il y a entre le bien et le mal; elle ne l'est pas davantage, s'il est véritablement juste de lui obéir et injuste de lui désobéir, puisque cette justice et cette injustice supposent nécessairement l'existence d'une idée antécédente du bien et du mal à laquelle l'obéissance et la désobéissance est conforme. Ainsi, puisque l'idée de la distinction du bien et du mal existe dans notre esprit antécédemment à toute loi, il s'ensuit nécessairement que cette idée est le résultat de la raison qui nous fait connaître la différence du bien et du mal de même que celle de l'erreur et de la vérité. » Smith a l'air de partager cette opinion de Cudworth, mais au fond il ne l'approuve que négativement, dans ce qu'elle a de contraire à l'opinion de Hobbes. Comme Hutcheson, il a méconnu la nature propre de la raison; il la confond avec le raisonnement ou du moins avec la réflexion : selon lui, elle consiste [1] à tirer des inductions de l'expérience et à former par là

1. *Ibid.*, p. 246.

successivement un certain nombre d'idées générales, de maximes, de règles, que nous appliquons ensuite aux actions. C'est dans ce sens seul que la raison lui paraît être le principe de l'approbation et de la désapprobation, mais il déclare absurde et même inintelligible de supposer que nos premières notions du juste et de l'injuste viennent de la raison. Voici le seul argument qu'il donne et qui lui paraît invincible : « La [1] raison ne peut par elle-même rendre aucun objet agréable ou désagréable à l'esprit ; elle peut bien nous montrer que telle chose est le moyen d'en obtenir une autre qui naturellement nous plaît ou nous déplaît et nous rendre l'une agréable en vue de l'autre, mais elle ne nous rend aucun objet agréable ou désagréable en lui-même, quand le sentiment immédiat ne parle pas pour ou contre. Lors donc que la vertu, dans quelque cas particulier, plaît par elle-même à notre cœur et que le vice lui déplaît, ce n'est pas la raison, mais le sentiment immédiat qui nous attache à l'une et qui nous éloigne de l'autre. Le plaisir et la peine sont les principaux objets du désir et de l'aversion, et ce n'est point la raison, c'est le sentiment immédiat qui les discerne. Si la vertu est désirable pour elle-même et le vice haïssable par lui-même, ce ne peut pas être non plus la raison qui les distingue, c'est le sentiment immédiat. »

Cet unique argument, tant de fois répété, tombe en ruine dès qu'on éclaircit la confusion sur laquelle il repose. Non, certes, ce n'est pas la raison qui rend un objet agréable ou désagréable et qui est la source du plaisir et

1. *Ibid.*, p. 248.

de la peine, ni par conséquent du désir et de l'aversion, de l'amour et de la haine; mais il reste à prouver que le bien moral n'est autre chose que l'agréable et le mal moral ce qui est désagréable, que le juste est ce qui plaît au cœur et l'injuste ce qui lui déplaît, et que la haine du vice et l'amour de la vertu sont nos seuls moyens de distinguer la vertu et le vice. Ce système emporte la destruction de toute notion constante et immuable de la vertu, ainsi que nous l'avons fait voir tant de fois, puisqu'il met la vertu à la merci de la sensibilité et fait du sentiment lui-même un effet sans cause. Car comment le cœur aime-t-il la vertu et hait-il le vice, si la vertu n'est déjà connue pour ce qu'elle est et le vice pour le vice? Il répugne que des sentiments d'amour ou de haine, de sympathie ou d'antipathie puissent être éprouvés pour des actions qui ne seraient pas jugées bonnes ou mauvaises. Or, est-ce au cœur qu'appartient la faculté de juger et de connaître? La raison et le cœur ont des fonctions différentes; il est absurde de les confondre, et sur cette confusion, d'établir cette critique étrange que la raison ne nous fait pas connaître le bien et le mal moral parce qu'elle est incapable de nous rendre les objets agréables ou désagréables; ce qui est aussi bien raisonné que si nous accusions le cœur de ne pas nous rendre un objet aimable ou haïssable parce qu'il ne peut juger si cet objet est bon ou mauvais en soi, comme le fait la raison avec la lumière et l'autorité qui sont en elle. Mettre le principe de l'approbation morale dans le sentiment, est aussi contraire au bon sens que de mettre dans la raison le principe de l'amour et de la haine. Mais si Smith eût admis cette distinction, c'en était fait de son système, car

ce système repose sur le sentiment seul. Il fallait donc que le sentiment suffît à tout et que le sentiment sympathique fût le principe de l'approbation, comme la propriété d'exciter la sympathie avait été déclarée l'essence du bien, et le désir d'obtenir la sympathie le motif déterminant de la vertu.

En plaçant le principe de l'approbation dans le sentiment, Smith se proclame lui-même un disciple d'Hutcheson. Mais, en même temps, il rejette cette multitude de sentiments divers et par conséquent de sens différents, intérieurs et moraux, qu'admet Hutcheson; sens relatifs à la beauté et à la difformité, sens moral, sens de la honte et de la pudeur, sens du ridicule, etc. A tous ces sens, et particulièrement au sens moral, il substitue le principe général de la sympathie, c'est-à-dire le rapport du sentiment que nous éprouvons au sentiment qu'éprouve la personne observée ou l'observateur imaginaire qu'il faut toujours se représenter. C'est « [1] la coïncidence ou l'opposition de nos sentiments avec ceux de l'observateur et de la personne observée qui constitue l'approbation et la désapprobation morale. » Il n est donc pas besoin d'une puissance nouvelle de perception, d'un sens nouveau, pour expliquer un phénomène qui rentre sous la loi générale de la sympathie. Nous voilà ramenés à l'hypothèse sur laquelle est fondée toute la *Théorie des sentiments moraux*, que nous approuvons ou désapprouvons nos propres actes par l'effet qu'ils produisent sur les autres, hypothèse que nous avons laissée se développer librement [2]

1. *Ibid.*, p. 261.
2. Plus haut, p. 217, etc.

et porter toutes ses conséquences, mais qui ne résiste pas au moindre examen. Il ne s'agit pas ici de nous perdre dans l'obscure origine de nos sentiments, il faut rester dans le grand jour des faits actuels et certains. Or, s'il est vrai que, dans certains cas, les sentiments que nous inspirons aux autres réagissent sur notre manière de nous juger nous-mêmes, est-il possible de convertir ce fait en un fait universel et nécessaire, qui soit la condition et la loi de tous les jugements que nous portons sur nous? Loin de là, l'expérience n'atteste-t-elle pas que souvent nous donnons à nos actes la qualification morale qui leur convient, sans rechercher comment les autres les qualifieront et comment nous avons qualifié ceux d'autrui? Prenons un exemple. Lorsqu'un homme voit un malheureux succomber sous les coups d'un assassin, et que par une résolution soudaine il court le défendre, il sait que sa résolution est bonne et honnête, il en est sûr, mais ce n'est pas qu'il se souvienne d'avoir approuvé les autres hommes pour des actes pareils; car comment expliquer alors la résolution du premier qui, sans aucun exemple antérieur, est accouru au secours de l'innocence avec la pleine conviction qu'il faisait bien? Ce n'est pas non plus qu'il ait cherché dans le jugement d'autrui la règle qui lui est nécessaire; il a trouvé cette règle en lui-même, dans la révélation immédiate et spontanée de sa raison et dans le mouvement instinctif de son cœur. Autre exemple tout aussi inexplicable à la théorie de Smith. Une mère se dévoue pour son enfant en péril: se demande-t-elle si elle a approuvé autrefois telle ou telle mère qui lui a donné l'exemple d'un pareil dévouement, ou se demande-t-elle si elle aura l'approbation d'un té-

moin imaginaire de sa conduite? Non, il lui suffit de savoir qu'elle est mère et de voir en péril l'enfant de ses entrailles, pour qu'à l'instant même elle conçoive et elle sente le dévouement maternel à la fois comme un besoin et comme un devoir. Smith n'a donc pas le droit de prétendre que nos jugements sur nos propres actes ont été précédés nécessairement des jugements que nous portons sur les actes des autres, et que nous ne parvenons à nous juger nous-mêmes qu'en supposant que c'est autrui qui nous juge. Quel qu'ait été l'objet de notre première idée du bien et du mal, soit les autres, soit nous-mêmes, chose assez indifférente et fort difficile à savoir, il est certain que, dans notre vie morale actuelle, la seule qui puisse servir de fondement à l'expérience et à une saine philosophie, nous ne sommes pas forcés d'aller des autres à nous-mêmes, de puiser dans le souvenir de nos jugements sur leurs actes le pouvoir et le droit de juger les nôtres, de chercher enfin hors de nous une règle que chacun de nous porte et peut découvrir en soi.

Ainsi, au terme de la *Théorie des sentiments moraux* comme à son point de départ, est l'erreur fondamentale qui domine l'ouvrage entier et couvre la vérité qui s'y rencontre. Cette vérité, c'est que toute action vertueuse, en même temps qu'elle est approuvée par la raison et qualifiée par elle de bonne, de juste et d'honnête, fait naître dans l'âme un sentiment de joie, d'attrait, de sympathie que nul intérêt personnel ne peut prévenir ni étouffer ni dans nous ni dans les autres, qui par conséquent forme à la vertu une solide et douce récompense, et lui assure dans toutes les épreuves un asile presque

inviolable. La sympathie humaine a ses conditions et ses lois qui sont précisément les conditions et les lois de la vertu. En effet, le plus sûr moyen d'être estimé, c'est d'être estimable ; d'être aimé, c'est d'être aimable ; d'obtenir la sympathie, c'est de la mériter. Voilà le côté vrai de la théorie de Smith ; voilà par où elle triomphe du lâche et honteux égoïsme qui concentre la vie morale de l'individu en lui-même et le sépare de la société du genre humain, et de ce stoïcisme outré qui refuse à la raison le secours du sentiment, enlève à la vertu les appuis que lui a ménagés la divine Providence ; comme si, en vérité, le bonheur était quelque chose qu'il ne fût pas permis de prendre en une certaine considération ; comme si le besoin de la sympathie, à tel ou tel degré, ici borné au désir de l'estime et de l'affection de nos proches, de nos amis et de nos voisins ; là, s'élevant jusqu'à l'amour de la gloire, jusqu'à l'ambition du suffrage de nos concitoyens et même de nos semblables les plus éloignés de nous dans l'espace et dans le temps ; comme si de tels sentiments nous avaient été donnés en vain, pour que nous n'en cherchions pas la satisfaction légitime, et pour que nous entreprenions de les étouffer et de les éteindre, de nos propres mains, dans le foyer de notre âme ! Encore une fois, voilà le côté vrai, humain, immortel, de la théorie de Smith. Mais, comme la plupart des théories, elle a exagéré, et par-là elle a compromis la vérité qu'elle a reconnue et établie : elle n'a vu que celle-là quand il y en a une autre encore, très-importante aussi, et sans laquelle la vérité aperçue par Smith ne devient pas une erreur assurément, mais demeure défectueuse et incapable d'expli-

quer toute la vertu. Cette autre vérité, c'est que la sympathie est un effet de la vertu, mais non pas sa cause, qu'il répugne de donner la sympathie comme le principe de la vertu quand c'est la vertu qui est le principe de la sympathie ; que d'ailleurs la sympathie peut manquer à la vertu, qu'elle lui a manqué plus d'une fois, qu'il lui faut donc un autre motif déterminant, et que ce motif c'est elle-même, avec sa beauté et sa bonté propre qui, à la dernière extrémité, nous doit suffire, indépendamment de l'approbation des autres et dans l'absence même de toute sympathie. Là est la grandeur et la force du stoïcisme et la faiblesse de la *Théorie des sentiments moraux*. Smith vient au secours de sa théorie avec un art infini, à l'aide des combinaisons les plus ingénieuses et les plus subtiles, par exemple celle du spectateur impartial dont la sympathie ne manque jamais. Noble invention destinée à sauver le système et à maintenir au moins le mot de sympathie, car la chose n'y est plus. Le spectateur impartial de Smith, nous l'avons déjà dit, c'est la conscience, c'est la raison, c'est Dieu. Mais pourquoi Dieu lui-même a-t-il de la sympathie pour l'homme vertueux? La sympathie divine a sa racine dans l'intelligence divine : Dieu aime la vertu parce qu'il l'approuve. La justice n'est pas ce qui lui plaît[1], mais la justice lui plaît comme elle nous plaît à nous-mêmes. Oui, nous croyons que le père de l'humanité a un cœur aussi, une puissance de charité et d'amour, type immortel de celle qu'il nous a donnée[2] ; et en lui comme en

1. Voyez sur ce point essentiel le charmant dialogue de Platon, *l'Euthyphron*, t. Ier de notre traduction.

2. Nous avons mis en lumière cette grande induction, t, II, leçon XXIIIe, p. 550. Voyez aussi les *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 240.

nous cette puissance d'aimer est distincte mais non pas séparée de la raison. Dieu n'aime point comme un tyran capricieux; il aime avec l'infaillible discernement de sa raison souveraine; il aime ce qui est bien, il réserve ses récompenses à qui les mérite; de sorte que la sympathie de ce spectateur, de ce témoin, de ce juge indéfectible n'est pas même un principe premier, une cause au delà de laquelle on ne puisse pas remonter, et que c'est déjà un effet, une conséquence, dont la cause et le principe sont dans l'idée éternelle du bien et du juste, et dans cette raison divine, absolue et infinie, dernier terme comme dernier fondement de toute explication et de toute recherche.

Nous croyons avoir été juste envers Smith. Nous avons dit et nous répétons que la sympathie est un phénomène vrai et admirable comme celui de la bienveillance, et que pour les comprendre dans toute leur beauté, les pénétrer dans toute leur profondeur, il était peut-être nécessaire de considérer chacun d'eux tour à tour et exclusivement. Smith comme Hutcheson a payé son tribut à cette loi. Hutcheson est le philosophe de la bienveillance; Smith est le philosophe de la sympathie. L'un et l'autre a tort et l'un et l'autre a raison. Ils diffèrent et ils se ressemblent. Ils diffèrent, car tous deux prennent pour principe deux sentiments distincts. Ils se ressemblent, puisqu'ils prennent tous deux pour principe un sentiment. Par là, ils appartiennent à la même école : Smith est vraiment dans l'histoire, comme dans l'Université de Glasgow, le disciple, le successeur, le continuateur d'Hutcheson. Celui-ci a fondé l'école écossaise ; celui-là l'a développée et illustrée, sans en changer le caractère. Ce caractère est celui qu'Hut-

cheson lui a d'abord imprimé et qu'elle gardera jusqu'à ce qu'un maître nouveau la sépare enfin ouvertement de l'école anglaise de Locke. Locke avait mis dans la sensibilité le principe de l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête, comme de toutes les autres idées. L'idée du bien n'était pour lui, en dernière analyse, que la sensation de l'agréable. De là cette morale sensualiste dont nous avons, l'hiver dernier, suivi le développement régulier, depuis Locke jusqu'à Helvétius et Saint-Lambert. Hutcheson et Smith admettent que la sensibilité est la source de toutes les idées, et que le bien est l'agréable. Mais ils se distinguent de Locke par un point en apparence très-léger et en réalité fort considérable : pour eux le bien est, il est vrai, ce qui est agréable, mais non pas ce qui est agréable aux sens extérieurs, comme l'avait voulu Locke et comme l'ont entendu tous ses vrais disciples, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert, mais ce qui agrée à une toute autre partie de la sensibilité, au sentiment, au cœur. Et le cœur ne leur est pas, comme aux autres disciples anglais et français de Locke, en quelque sorte le corps retourné; ils ne considèrent pas le sentiment comme une métamorphose de la sensation. Nullement. Hutcheson rapporte le sentiment du bien à un sens moral particulier, entièrement différent des sens physiques, et ayant comme eux ses perceptions propres et indépendantes. Avouons-le : Smith est moins net à cet égard, et sa sagacité lui devient quelquefois un piége; amateur des origines, il s'enfonce dans le berceau des sentiments primitifs; il y rencontre souvent l'amour de soi, et se plaint seule-

ment de la forme égoïste qu'on lui a donnée, au lieu de le repousser absolument comme principe de tout sentiment moral. Du moins il distingue la sympathie de l'amour de soi ordinaire, et lui attribue un caractère désintéressé. La sympathie et la bienveillance à la place de l'intérêt personnel et d'un égoïsme instinctif ou réfléchi, quel changement, je vous prie, sinon dans les hauteurs métaphysiques du système, au moins dans son aspect moral et dans ses conséquences pratiques ! Voilà où Hutcheson, sans combattre directement la philosophie de Locke, a porté d'abord la philosophie écossaise ; voilà où Smith l'a trouvée et maintenue, lui communiquant, en outre, à défaut de rigueur et de précision, à défaut aussi de la grandeur qui n'appartient qu'à des principes certains, l'éclat et le charme d'un génie heureux, fait pour répandre sur tout ce qu'il touche la lumière, l'intérêt et la vie.

Au moment de quitter l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux*, je m'aperçois qu'il me reste bien peu de temps pour vous faire connaître l'auteur des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Il m'est impossible de ne pas vous entretenir, au moins quelques instants, de l'ouvrage qui a mis le nom de Smith parmi les noms immortels, et qui reproduit, accrue sans doute et développée, une partie de ce cours de philosophie morale auquel a été empruntée la *Théorie des sentiments moraux*. Nous l'avons vu : ce cours comprenait nécessairement, avec la théologie naturelle, la morale et le droit naturel et politique, un certain nombre de leçons sur l'économie politique. Ces dernières leçons occupaient une place plus ou moins considérable,

selon le goût et l'aptitude particulière du professeur. Hutcheson s'était borné aux notions les plus élémentaires; Smith agrandit et étendit de plus en plus cette partie de son enseignement; et depuis il n'y a guère eu de professeur de philosophie morale qui n'ait fait une juste part à cette science si appréciée et même si populaire à Glasgow et dans toute l'Écosse.

L'objet que se proposa Smith dans ses leçons d'économie polititique est la recherche des causes naturelles de la richesse publique, à l'aide de cette même méthode expérimentale qu'il avait portée et dans la morale et dans la jurisprudence naturelle. Le cours entier présentait donc un seul et même caractère : appuyer les théories sur les faits, et recueillir, par une sage induction, les lois qui sortent de l'expérience. Selon Smith, la loi de la morale privée est la sympathie; la loi de la jurisprudence naturelle, la justice; la loi de la formation de la richesse, le travail libre.

Smith doit être considéré comme le père de l'économie politique. 1° Il est le premier qui, des travaux divers entrepris ou exécutés en Angleterre et en France, de son temps et même avant lui, ait composé une doctrine, soumise à la méthode qui seule est reçue dans les sciences véritables, embrassant toutes les questions relatives à celle de la richesse, et fournissant désormais à tous les esprits doués d'un peu d'attention la matière d'une étude légitime et régulière. 2° Il n'a pas seulement constitué le corps de la science; il lui a donné l'âme et la vie, c'est-à-dire le principe qui l'anime dans toutes ses parties et qui est la loi de tous ses mouvements. Dans les limites

qui nous sont imposées, c'est ce principe surtout que nous nous attacherons à mettre en lumière.

Mais il faut d'abord vous donner une esquisse de l'ouvrage entier telle que Smith lui-même la présente dans son *Introduction*. Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* comprennent cinq livres dont l'auteur explique ainsi le sujet et le plan. Nous nous servirons dans toutes nos citations de la traduction d'un des disciples les plus autorisés de Smith, M. Garnier[1].

« Les causes qui perfectionnent les facultés productives du travail et l'ordre suivant lequel son produit se distribue naturellement entre les diverses classes et sortes de personnes dont se compose la société, feront la matière du premier livre de ces *Recherches*. .... »

« Le second livre traite de la nature du capital, de la manière dont il s'accumule graduellement, et des différentes quantités de travail qu'il met en mouvement, en conséquence des diverses manières dont il est employé............. »

« La politique de quelques nations a donné un encouragement extraordinaire à l'industrie de la campagne, celle de quelques autres à l'industrie des villes. Il n'en est presque aucune qui ait traité tous les genres d'industrie avec égalité et avec impartialité. Depuis la chute de l'empire romain, la politique de l'Europe a été plus favorable aux arts, aux manufactures et au commerce, qui sont l'in-

1. M. l'abbé Blavet, bibliothécaire du prince de Conti, qui a donné une traduction de la *Théorie des sentiments moraux*, est aussi l'auteur de la première traduction de l'économie politique de Smith. Elle parut en 5 vol. in-12, en 1781. Celle de M. Garnier est de 1802.

dustrie des villes, qu'à l'agriculture qui est celle des campagnes. Les circonstances qui semblent avoir introduit et établi cette politique sont exposées dans le troisième livre.... »

« J'ai tâché dans le quatrième livre, d'exposer aussi clairement qu'il m'a été possible, les diverses théories d'économie politique, ainsi que les divers effets qu'elles ont produits en différents siècles et chez différents peuples...... »

« Le cinquième et dernier livre traite du revenu du souverain ou de la république. J'ai tâché de montrer dans ce livre : 1° quelles sont les dépenses nécessaires du souverain et de la république; quelles de ces dépenses doivent être supportées par une contribution générale de la société, et quelles doivent l'être par une certaine portion seulement ou par quelques membres particuliers de la société; 2° quelles sont les différentes méthodes de faire contribuer la société entière à l'acquit des dépenses qui doivent être supportées par la généralité du peuple, et quels sont les principaux avantages et inconvénients de chacune de ces méthodes; 3° enfin, quelles sont les causes et les motifs qui ont porté presque tous les gouvernements modernes à engager ou hypothéquer quelques parties de leur revenu, c'est-à-dire à contracter des dettes, et quels ont été les effets de ces dettes sur la véritable richesse de la société. »

Toutes ces recherches ne sont que le développement d'un principe général que Smith exprime ainsi dans les premières lignes de son Introduction : « Le travail annuel d'une nation est la source primitive d'où elle tire toutes les choses propres aux besoins et aux commodités

de la vie et qui composent sa consommation ; et ces choses sont toujours ou le produit immédiat de ce travail, ou achetées des autres nations avec ce produit. »

Dans le livre Ier, ch. 5, Smith expose et développe ce principe tour à tour avec simplicité et avec profondeur.

« Un homme est riche ou pauvre, suivant les moyens qu'il a de se procurer les besoins, les aisances et les agréments de la vie. »

« Le prix réel de chaque chose, ce que chaque chose coûte réellement à la personne qui a besoin de l'acquérir, c'est la peine et l'embarras de l'acquérir. Ce que chaque chose vaut réellement pour celui qui l'a acquise et qui cherche à en disposer ou à l'échanger pour quelque autre objet, c'est la peine et l'embarras que cette chose peut lui épargner et qu'elle a le pouvoir de rejeter sur d'autres personnes. Ce qu'on achète avec de l'argent ou des marchandises, est acheté par du travail, aussi bien que ce que nous acquérons à la fatigue de notre corps. Cet argent et ces marchandises nous épargnent, dans le fait, cette fatigue. Elles contiennent la valeur d'une certaine quantité de travail que nous échangeons pour ce qui est supposé alors contenir la valeur d'une quantité égale de travail. Le travail a été le premier prix, la monnaie payée pour l'achat primitif de toutes choses. Ce n'est point avec de l'or ou de l'argent, c'est avec du travail, que toutes les richesses du monde ont été achetées originairement ; et leur valeur pour ceux qui les possèdent, et qui cherchent à les échanger contre de nouvelles productions, est précisément égale à la quantité de travail qu'elles les mettent en état d'acheter ou de commander. »
.... « De même qu'une mesure de quantité, telle qu'un

pied naturel, une coudée ou une poignée, qui varie elle-même de grandeur dans chaque individu, ne saurait jamais être une mesure exacte de la quantité des autres choses; de même une marchandise qui varie elle-même à tout moment dans sa propre valeur, ne saurait être non plus une mesure exacte de la valeur des autres marchandises. Des quantités égales de travail doivent nécessairement dans tous les temps et dans tous les lieux être d'une valeur égale pour celui qui travaille.... Quelle que soit la quantité de denrées qu'il reçoive en récompense de son travail, le prix qu'il paie est toujours le même. Ce prix, à la vérité, peut achetèr tantôt une plus grande, tantôt une plus petite quantité de ces denrées, mais c'est la valeur de celles-ci qui varie et non celle du travail qui les achète. »

Smith arrive à cette formule générale de son principe : « En tous temps et en tous lieux, ce qui est difficile à obtenir, ou ce qui coûte beaucoup de travail à acquérir, est cher; et ce qu'on peut se procurer aisément ou avec peu de travail est à bon marché. Ainsi le travail, ne variant jamais dans sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive qui puisse servir dans tous les temps et dans tous les lieux à apprécier et à comparer la valeur de toutes les marchandises. Il est leur prix réel. »

Pour nous, nous tenons ce principe comme absolument vrai et comme contenant dans son sein la loi suprême de l'économie politique et toutes les règles particulières qui président à ses différentes parties.

L'économie politique repose sur une seule idée, dont elle est le développement et l'application, à savoir l'idée de la valeur. Elle prend, même à son insu, telle ou telle direction, selon qu'elle définit de telle ou telle manière

l'idée de la valeur. Les définitions exclusives de cette idée ont donné naissance à des théories, exclusives elles-mêmes, c'est-à-dire en partie vraies et en partie fausses.

Il faut distinguer soigneusement la condition et le principe de l'idée de la valeur [1], comme nous l'avons fait pour bien d'autres idées. La condition de toutes nos idées en général, c'est la sensation. Là où manque la sensation, l'esprit n'entre pas en exercice, ne produit aucune idée, n'acquiert aucune connaissance. Mais, quand une impression quelconque a été faite sur les sens internes ou externes, la condition de l'idée et de la connaissance est donnée, mais l'idée et la connaissance ne sont pas produites; pour cela il faut que l'intelligence de l'homme, sollicitée par la sensation, entre en exercice, et, par son rapport actif à la sensation, produise l'idée, la connaissance. La sensation est donc la condition du produit, elle n'en est pas la source directe, le fondement, le principe : la source directe de ce produit, son fondement, son principe, c'est la puissance propre de l'esprit de l'homme.

Il en faut dire autant des idées morales. Otez les passions, les affections, les sentiments et les diverses circonstances extérieures qui leur donnent naissance, nulle idée morale, nulle idée d'aucune règle ne peut avoir lieu; et, d'un autre côté, quand mille passions envahiraient l'âme, elles ne lui apporteraient aucune idée de la règle qui les doit diriger; il faut qu'aux passions, aux affections, aux sentiments, s'applique la raison, laquelle toute seule serait demeurée inféconde, mais, une fois

1. Voyez plus haut, leç. XVe, p. 179, etc.

mise en jeu par les passions, intervient et produit l'idée du bien et du mal, du juste et et de l'injuste, et de l'obligation morale.

De même enfin, dans l'économie politique, les conditions de la richesse sont partout hors de nous, dans la nature; mais il faut que le travail de l'homme s'applique à ces données extérieures pour les mettre en valeur et produire la richesse.

L'école de Quesnay a pris les conditions de la valeur pour le principe même de la valeur. Sans les choses elles-mêmes et particulièrement sans la terre, l'homme ne peut rien produire ; mais que sont pour l'homme les choses et la terre, indépendamment de l'homme, d'abord indépendamment de ses besoins, ensuite indépendamment de sa puissance productive?

Supposez une chose dont nous n'ayons aucun besoin, je vous prie de me dire quelle peut être sa valeur pour nous. La terre tout entière, avec ses fruits, avec ses eaux, avec les matières innombrables qu'elle contient dans son sein ou qu'elle expose à sa surface, avec l'air qui l'environne, etc., ne serait que belle et admirable à qui n'aurait aucun besoin de tout cela ; elle ne lui pourrait jamais être utile. L'utilité commence avec le besoin ; il semble donc que le besoin est le principe de la valeur ; mais ce n'est là qu'une première vue très-insuffisante encore.

Ici je rencontre l'économie politique de l'école de la sensation, la théorie mise au jour par l'homme éminent qui représente aujourd'hui chez nous cette école, l'ingénieux et pénétrant M. de Tracy. L'auteur de l'*Idéologie* a parfaitement vu que, sans le besoin que nous avons des

choses, elles seraient sans valeur pour nous; c'est bien là la condition nécessaire de la valeur, mais ce n'en est que la condition, comme la sensation est la condition nécessaire de toute idée sans en être le fondement et le principe direct et effectif. Eussions-nous le plus pressant besoin d'une chose qui ne nous manque pas, qui ne peut pas nous manquer, le prix de cette chose sera nul pour nous. Voilà pourquoi les économistes s'accordent à dire que l'air est sans valeur, non certes que nous n'ayons besoin de l'air, mais parce qu'il paraît ne pouvoir jamais nous manquer. Mais avons-nous besoin d'une chose qu'il ne nous est pas très-facile de nous procurer? cette chose prend déjà de la valeur, et sa valeur est en raison composée du degré du besoin que nous éprouvons et du plus ou moins de facilité que nous avons à satisfaire ce besoin, à nous procurer cette chose.

Le marchand et l'acheteur, le fabricant et le consommateur mesurent le prix des denrées et des marchandises, de l'or et de l'argent, leur besoin étant supposé le même, sur la difficulté plus ou moins grande de se les procurer. Si cette difficulté augmente, le prix s'élève; il s'abaisse dans le cas contraire. Il faut conclure de là que ce qui constitue et mesure la valeur des choses n'est pas seulement le besoin ni par conséquent la demande, mais la faculté de satisfaire ce besoin, de répondre à cette demande; c'est-à-dire, pour parler comme Smith, le travail nécessaire.

Tel est le vrai et unique principe de la valeur. Nous avons lu ce qui, dans ces derniers temps, a été écrit contre ce principe, et nous avouons n'y avoir vu que des critiques vaines et superficielles. On a demandé, par

exemple, quelles peines coûte une chute d'eau à celui qui la trouve dans son domaine, ou un joyau antique à celui qui le rencontre par hasard et qui peut le vendre immédiatement à très-haut prix. Il n'y a là, dit-on, ni travail ni capital employé. C'est une erreur. Tant qu'on n'appliquera aucun travail ni aucun capital à l'exploitation de cette chute d'eau, elle sera à peu près de nulle valeur. Pour le joyau antique, il est vrai qu'au moment même où on le trouve, on n'y met ni travail ni capital; mais sa valeur représente, d'un côté, le travail qu'il a autrefois coûté, le capital qu'on y a mis, et de l'autre, la quantité de travail qu'aura coûté la valeur, quelle qu'elle soit, contre laquelle on l'échangera. Examinez bien toute valeur quelconque: en remontant à sa source, vous trouverez toujours le travail, l'empreinte plus ou moins visible de la main de l'homme.

Nous admettons donc entièrement le principe de Smith; mais nous eussions désiré que lui-même eût pénétré plus profondément dans la nature de ce principe.

Qu'est-ce en effet que le travail, sinon le développement de la puissance productive de l'homme, l'exercice de la force qui le constitue? Le capital primitif qu'on a tant cherché est cette force dont l'homme est doué et à l'aide de laquelle il peut mettre en valeur toutes les choses que lui présente la nature, dès qu'elles sont en rapport avec ses besoins. Les valeurs premières sont les premiers produits de l'énergie humaine, dont elle tire sans cesse de nouveaux produits, qui vont se multipliant, et représentent les emplois divers et successifs du fond primitif, à savoir de la puissance productive de l'homme.

Or, cette puissance productive, cette force qui consti-

tue l'homme, c'est l'esprit. L'esprit, voilà le principe du principe de Smith; voilà la puissance dont le travail relève; voilà le capital qui contient et produit tous les autres; voilà le fond permanent, la source primitive et inépuisable de toute valeur, de toute richesse.

Toutes les forces de la nature, comme toutes les forces physiques de l'homme, ne sont que des instruments de cette force éminente qui domine et emploie toutes les autres. Le théâtre de son exercice est l'espace, sa condition est le temps; elle ne produit que successivement. Le plus ou moins de temps qu'elle met à produire, l'énergie productive restant la même, est le signe du plus ou moins d'effort que la production lui coûte; de sorte que, pour traduire la mesure de la valeur en une formule mathématique, je la représenterais volontiers par un chiffre qui exprimerait l'intensité de la force productive, multiplié par celui qui exprimerait la durée du temps.

Il appartenait à un philosophe tel que Smith, accoutumé à rechercher en tout les premiers principes, de remonter jusqu'à l'idée de la force une et indivisible, immatérielle en elle-même, quoique soumise dans son exercice à toutes les divisions de l'espace et du temps, et de fonder sur cette idée la grandeur du travail et la dignité de l'économie politique. Il serait injuste et presque ridicule de demander cette généralité et cette élévation de vues à un économiste ordinaire. On pouvait l'attendre du professeur de philosophie morale de l'université de Glasgow, de l'ingénieux et profond auteur de la *Théorie des sentiments moraux*. Montesquieu aurait pu écrire une sorte d'*Esprit des lois* en assignant à chaque loi sa raison particulière, sans rechercher la raison générale et der-

nière des lois ; il a fondé à jamais la philosophie politique en lui donnant pour principe suprême cette définition sublime : *Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.* L'économie politique est assise sur une base tout aussi grande : la richesse est le développement régulier de la force qui constitue l'homme.

Smith n'eût pas hésité, nous le croyons, à accepter cette définition. S'il s'y fût d'abord élevé, il se serait épargné plus d'un tâtonnement et plus d'une erreur.

Par exemple, s'il eût bien connu que le principe de toute valeur, de tout produit, de tout travail, est l'esprit de l'homme, croit-on que, dans sa distinction fameuse du travail productif et du travail improductif (liv. II, chap. 2), il eût appelé travail productif le travail matériel, et travail improductif celui dont les produits sont immatériels? comme si le travail de l'esprit n'était pas aussi productif que le travail du corps ; comme si le travail matériel, réglé et organisé, n'était pas un travail d'esprit ; comme si enfin ce n'est pas toujours l'esprit qui préside à toute espèce de travail, et qui met son empreinte sur la matière pour lui communiquer la valeur dont, par elle-même, elle est dépourvue ! Agriculture, manufacture ou commerce, c'est l'esprit qui conduit tout, et autant il vaut autant vaut tout le reste ; car tout le reste est son ouvrage, et tous les produits sont ses produits. Qu'importe que les uns soient visibles et palpables, et les autres impalpables et invisibles, si d'ailleurs ceux-ci comme ceux-là sont également sensibles à la société qu'ils animent et qu'ils vivifient ? Il y a des richesses de plus d'un genre : les plus précieuses sont les richesses morales. A Dieu ne plaise que je blâme Smith de n'avoir

pas confondu toutes les richesses dans une seule et même science; je le loue, au contraire, d'avoir fait de l'économie politique la science spéciale de la richesse et de la production matérielle; mais il devait comprendre les rapports intimes qui lient toutes les richesses et toutes les productions, surtout le principe commun qui les fait être, et ce principe c'est l'esprit.

Du moins, dans les limites du travail matériel, Smith a très-bien vu que tous les produits d'un travail égal sont égaux. Il n'y a pas de genre de production qui soit la production par excellence; il n'y a pas de genre de travail qui puisse prétendre à représenter exclusivement le travail. Smith a le premier mis en lumière cette vérité si simple et jusqu'à lui si peu connue, que l'agriculture, l'industrie et le commerce sont des applications du travail également nécessaires, également légitimes. Sans doute, selon les temps et les circonstances, certaines branches de travail peuvent avoir accidentellement une plus grande importance, et l'homme d'État doit toujours mesurer sa conduite sur ce qui est possible, sur les besoins, et même sur les préjugés de son pays et de son temps; mais, en principe, il ne doit être exclusivement ni agriculteur, ni mercantile, ni manufacturier. Toutes les sources de la production concourent à la formation de la richesse publique. Sur ce point, le philosophe écossais est incomparablement supérieur à tous ses contemporains et à l'école de Quesnay.

Mais il n'a été que le plus illustre interprète de cette école, quand il a réclamé avec tant d'énergie la liberté du travail. On l'avait fait avant lui, mais nul avec une aussi grande force de démonstration. Smith s'élève contre

toutes les atteintes portées à la liberté du travail, sous quelques formes qu'elles se présentent, sous la forme du monopole de l'État, sous celle des corporations, des maîtrises et des jurandes; et il ne condamne pas moins sévèrement les obstacles qui sont mis à la libre circulation de tous les produits, à l'exportation et à l'importation, soit entre les différentes provinces d'un même peuple, soit entre les différents peuples. En même temps qu'il combat toutes les mesures probibitives comme l'aurait fait Turgot lui-même, il semble qu'il pressent le triste effet de la précipitation de Turgot à mettre en pratique leurs communs principes. Il remarque judicieusement que les règlements prohibitifs introduisent dans le corps politique des maladies graves qu'il est souvent difficile de guérir, sans occasionner, au moins pour un temps, de plus grands maux [1]. Mais, ces réserves faites, on ne peut qu'applaudir à la noble indignation qui a dicté au professeur de philosophie morale de l'université de Glasgow les pages éloquentes dans lesquelles il combat et flétrit les vues intéressées des spéculateurs mercantiles, les expédients employés par les chefs des nations pour les enrichir les unes aux dépens des autres, comme dans une ville et dans une rue des trafiquants avides s'efforcent de se nuire. Ces artifices subalternes [2], dit Smith, ont été érigés en maximes politiques pour la conduite d'un grand empire. On a enseigné aux nations que leur intérêt consiste à réduire leurs voisins à la mendicité. On leur a appris à voir d'un œil d'envie la prospérité des peuples qui commercent avec

1. Liv. IV, ch. 2, Des entraves extraordinaires.
2. *Ibid.*, ch. 3.

elles, et à regarder tout le gain qu'ils font comme une perte pour elles-mêmes. En sorte que le commerce qui, pour les nations comme pour les individus, devrait être un lien d'union et d'amitié, est devenu la source la plus féconde des animosités et de la discorde.

Nous sommes pleinement de l'avis de Smith, mais nous allons plus loin. Il ne parle qu'au nom de l'intérêt bien entendu; pour nous il y a ici un principe supérieur que la morale impose à l'économie politique. Le travail nous étant le développement de la force qui constitue l'homme, et cette force étant essentiellement libre, la loi essentielle du travail est à nos yeux la liberté. La liberté est le fondement de tout droit[1]; rien ne vaut contre elle. Le droit permanent et inviolable de la liberté est de se développer comme il lui plaît, pourvu que, dans ses développements, elle ne porte point atteinte aux autres libertés. Loin que la société ait le droit de mettre des entraves au travail et à la production, elle n'a le droit de s'en mêler que pour veiller à ce qu'il n'y soit apporté aucune entrave, comme le magistrat ne peut se mêler de ce qui se passe dans la rue que pour assurer l'ordre, c'est-à-dire la liberté de tous. Il y a deux espèces d'ordre, l'un vrai et l'autre faux[2], l'un naturel et l'autre artificiel. L'ordre naturel est la loi d'une chose conforme à sa nature. L'ordre artificiel est un système de lois imposées à un être contre sa nature. L'ordre naturel de la société humaine consiste à y faire régner la loi qui convient à la nature des êtres dont cette société est formée. Ces êtres étant libres,

1. Voyez particulièrement t. II, leç. XXIe et XXIIe; et t. III, leç. VIIe, VIIIe, IXe et Xe.

2. *Ibid.*

leur loi la plus immédiate est le maintien de leur liberté. C'est là ce qu'on appelle la justice.[1] Il y a dans le cœur de l'homme, il peut donc et il doit intervenir dans la société d'autres lois encore, mais nulle qui soit contraire à celle-là. L'État est avant tout la justice organisée, et sa fonction première, son devoir le plus étroit est d'assurer la liberté. Et quelle liberté y a-t-il dans une société où n'est pas la liberté du travail, lorsque les conditions mises à la production, au lieu de l'assurer, l'empêchent? Rien de mieux que la surveillance en certains cas, car elle est au profit de la liberté générale; mais, sous le manteau d'une surveillance légitime, favoriser celui-ci, entraver celui-là, organiser des monopoles, instituer des corporations, voilà ce qui excède les droits de la société. Il en faut dire autant de la circulation qui n'est pas autre chose qu'un mode nécessaire de la production. Produire librement sans pouvoir librement échanger est contradictoire. On peut bien mettre, en une certaine mesure, des droits d'entrée et de sortie sur les produits, de nation à nation et même de province à province, par ce motif qu'il faut bien que les produits supportent aussi les impôts nécessaires au maintien de l'État; mais nul autre motif ne peut être allégué. Je professe, je l'avoue, la vieille maxime de nos pères de l'assemblée constituante, cette maxime empruntée à la philosophie et qu'il appartient à la philosophie de défendre. Un peuple est un grand individu, l'Europe est un seul et même peuple, dont les différentes nations européennes sont des provinces, et l'humanité tout entière n'est qu'une seule et même nation qui doit être régie par la loi d'une nation bien ordonnée, à

1. *Ibid.*

savoir, la loi de justice qui est la loi de liberté. La politique est distincte de la morale, mais elle n'y peut être opposée. Et qu'est-ce que toutes les maximes inhumaines et tyranniques d'une politique surannée devant les grandes lois de la morale éternelle? Au risque d'être pris pour ce que je suis, c'est-à-dire pour un philosophe, je déclare que je nourris l'espérance de voir peu à peu se former un gouvernement de l'Europe entière à l'image du gouvernement que la révolution française a donné à la France. La sainte alliance qui s'est élevée, il y a quelques années, entre les rois de l'Europe, est une semence heureuse que l'avenir développera non-seulement au profit de la paix, déjà si excellente en elle-même, mais au profit de la justice et de la liberté européenne. Le père de l'économie politique a conçu l'humanité comme une seule famille dont tous les membres concourent, par leur libre travail, à la prospérité commune. Je ne suis pas un économiste, mais, comme philosophe et comme moraliste, je souscris de toute mon âme à cette grande conception.

Une des questions les plus agitées est celle de savoir sur quelle classe de produits doit être assis l'impôt nécessaire au soutien de l'État. Les économistes qui adoptent des définitions trop étroites de la valeur sont conduits par la logique à des idées exclusives et fausses sur l'assiette des contributions publiques. C'est ainsi que les disciples de Quesnay voulaient que l'agriculture fût seule imposée, conséquents en cela à leur opinion que la terre est le type de la valeur. Mais lorsqu'on a compris que le travail en tout genre est le principe de la valeur et de la richesse, il paraît absurde de faire supporter à une

espèce particulière d'industrie, quelle qu'elle soit, le fardeau de l'impôt, sous le prétexte qu'elle est le type le plus parfait de la production ; et on arrive aisément au principe de l'égale répartition de l'impôt et d'une participation aux charges publiques proportionnée à la puissance contributive de chacun (liv. V, chap. 2).

Le livre de Smith est partout semé des idées les plus originales et les plus heureuses, devenues classiques aujourd'hui. Si j'avais le temps et le droit d'insister, je pourrais recueillir et reproduire des démonstrations qui, par leur clarté, leur simplicité et l'abondance de preuves dont elles sont entourées, peuvent être proposées comme des modèles. Par exemple, quel magnifique chapitre que celui où Smith développe les avantages de la division du travail (liv. Ier, chap. 1, 2 et 3). Pour mieux frapper l'esprit du lecteur, il cite un métier qui n'est pas en apparence bien important, la fabrication des épingles. Si elle s'exécutait par les mains d'ouvriers séparés, elle ne permettrait guère à chacun d'eux, si habiles qu'ils fussent, de faire par jour plus de vingt épingles ; qu'a-t-on imaginé pour accroître la fabrication? on a rapproché les ouvriers les uns des autres ; on a partagé entre eux tous les détails du travail ; on a fait de chacun de ces détails le soin unique et pour ainsi dire la profession d'un seul. Grâce à cette méthode on est parvenu à obtenir de dix hommes réunis plus de quarante-huit mille épingles par jour, ce qui fait, pour un seul homme, plus de quatre mille huit cents. Smith observe encore que la division du travail, augmentant l'habileté des ouvriers à mesure que leur tâche est plus simple, a fourni l'occasion à plusieurs d'entre eux d'inventer des méthodes plus promptes, et

même des machines qui remplacent le bras de l'homme, multiplient et accroissent la production. Ainsi les objets de fabrique sont devenus moins chers. La baisse de leurs prix les a mis à la portée des petites fortunes; c'est au point, comme le remarque Smith, qu'un paysan économe de l'Europe peut être mieux vêtu que des rois d'Afrique qui règnent sur dix mille esclaves. Et cependant par combien de mains ne doit pas passer la simple étoffe de laine dont le paysan se couvre! Les propriétaires de troupeaux en fournissent la matière première; les voituriers la transportent; les teinturiers y appliquent des drogues que les navigateurs sont allés chercher jusqu'à l'extrémité du monde; les marchands, les tailleurs, une foule d'hommes la travaillent successivement. Comment se fait-il qu'un pauvre paysan puisse ainsi recevoir et payer les services de ces milliers de personnes? C'est là le bienfait de la division du travail : conclusion consolante, flatteuse même pour le pauvre, encourageante pour le travail, glorieuse à l'humanité, dont les membres se trouvent ainsi contribuer tous, quoique dans une mesure différente, au bien-être les uns des autres.

Le principe qui est l'âme du livre de Smith est le grand principe de la liberté du travail. Devant ce principe Smith a abattu toutes les entraves intérieures et extérieures qui s'opposent à la liberté, et par conséquent à la puissance de la production, au développement de la richesse privée et publique dans chaque pays et dans le monde entier. Par là, il a beaucoup réduit le rôle des gouvernements; et, à vrai dire, il l'a trop réduit. C'est du livre de Smith qu'est sortie la fameuse

maxime *laissez faire et laissez passer;* surveillez tout et ne vous mêlez de rien ou de presque rien. Ici commencent les erreurs de Smith qui sont l'exagération d'une vérité, comme lui-même l'a dit des erreurs des théories morales qui ont précédé la sienne. Oui, la justice, le respect et le maintien de la liberté, est la grande loi de la société et de l'État qui la représente; mais la justice est-elle la seule loi morale? Nous avons prouvé[1] qu'à côté de cette loi il en est une autre, qui n'oblige pas seulement au respect des droits des autres, mais nous fait un devoir de soulager leurs misères de tout genre, de venir en aide à nos semblables, même au détriment de notre fortune et de notre bien-être. Examinez le principe de la plus petite aumône : vous ne pouvez le ramener à la seule justice; car cette petite somme d'argent que vous vous croyez le devoir de donner à un malheureux, lui, il n'a pas le droit de l'exiger de vous. Ce devoir ne correspond pas à un droit; il a son principe dans une disposition et dans une loi particulière de notre nature, que nous avons ailleurs analysée avec soin et appelée la charité. Chose étonnante! Le même homme qui avait ramené toute la morale à la sympathie, n'a guère reconnu en politique que le droit de justice. Cela nous peut aider à concevoir ce qu'aurait été le grand traité de politique de Smith. A en juger par les maximes répandues dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations,* il est permis de conjec-

1. Voyez sur la charité dans l'individu et dans l'État, t. II, leç. XXIe et XXIIe, p. 552, et p. 559; et t. III, leç. IXe, p. 545.

turer que *la jurisprudence naturelle* réduisait[1] à la protection de la liberté la fonction des lois et du gouvernement. Nous aussi, par nos propres réflexions et le développement de nos principes, nous sommes arrivé à faire de la justice, de la protection de la liberté, le principe fondamental et la mission spéciale de l'État. Mais nous croyons avoir établi en même temps qu'il est absolument impossible de ne pas mettre dans ce grand individu, qu'on appelle une société, quelque chose au moins de ce devoir de la charité qui parle si énergiquement à toute âme humaine. Selon nous, l'État doit, avant tout, faire régner la justice, et il doit avoir aussi du cœur et des entrailles; il n'a pas rempli toute sa tâche quand il a fait respecter tous les droits; il lui reste quelque autre chose à faire, quelque chose de redoutable et de grand; il lui reste à exercer une mission d'amour et de charité, sublime à la fois et périlleuse; car, il faut bien le savoir, tout a ses dangers; la justice, en respectant la liberté d'un homme, peut en toute conscience le laisser mourir de faim; la charité, pour le sauver physiquement, et surtout moralement, peut s'arroger le droit de lui faire violence. La charité a couvert le monde d'institutions admirables, mais c'est elle aussi, égarée et corrompue, qui a élevé, autorisé, consacré bien des tyrannies. Il faut contenir la charité par la justice, mais non pas l'abolir et en interdire l'exercice à la société. Smith n'a pas compris cela, et de peur d'un excès il est tombé dans un autre.

Le cinquième livre des *Recherches* traite des dépenses qui sont à la charge de l'État. Smith y détermine

1. Voyez plus haut, p. 208 et 210.

les fonctions propres de l'État. Il veut que l'État pourvoie à la défense commune; il lui accorde le droit et il lui impose le devoir d'entretenir une force militaire convenable. Il admet les dépenses qu'exige l'administration de la justice. Il admet encore comme le troisième et dernier devoir de l'État celui de procurer, directement ou indirectement, des établissements publics, sinon nécessaires, du moins très-utiles et qui ne peuvent guère être entrepris et soutenus par les particuliers, les grandes routes, les ports, les canaux, etc. Mais il s'arrête là. Parmi les établissements qu'une saine économie politique autorise, Smith ne met aucun établissement de bienfaisance, quel que soit son objet, frayant ainsi la route, au moins par son silence, à cette école étroite et impitoyable dont M. Malthus est le plus fidèle et le plus célèbre représentant. Il se tait aussi sur les dépenses ordinairement consacrées chez les nations civilisées à une autre bienfaisance, celle qui élève l'âme et l'esprit des citoyens en favorisant les grands travaux des arts, des lettres et des sciences; luxe admirable, qui sied si bien à une société humaine dont les membres ne vivent pas seulement de pain. Smith va même jusqu'à refuser de placer la religion parmi les dépenses obligées du souverain. S'appuyant d'une longue citation de Hume contre les clergés en général, justement révolté de l'ascendant et de l'opulence des églises établies au XVIIIe siècle, Smith est bien tenté de livrer le service religieux des peuples au zèle des sectes particulières. Mais si elles s'égarent, ou, ce qui est encore pis, si elles viennent à manquer! Smith ne voit pas qu'il place l'instruction religieuse, c'est-à-dire, en très-grande

partie l'instruction morale d'un pays entre les deux périls extrêmes du fanatisme ou de l'indifférence. C'est qu'au fond, le père de l'économie politique, l'ami de Hume, n'admet pas le besoin d'une instruction religieuse, permanente et universelle; sans quoi il aurait reconnu la nécessité d'y pourvoir, non pas à l'aide d'églises établies à la façon de l'église anglicane, mais à l'aide de clergés différents, placés sous la surveillance de l'État. L'État n'est pas tenu d'être théologien et d'adopter telle ou telle croyance religieuse pour instituer des cours différents de théologie, pour protéger et surveiller les ministres des différents cultes; et il manque à une de ses obligations les plus saintes s'il ne prend pas en main, dans une certaine mesure et avec un zèle éclairé par la prudence, l'instruction religieuse des citoyens.

Quand on n'a pas mis la religion parmi les dépenses publiques, il est tout simple qu'on n'y mette pas l'éducation. Smith est donc très-conséquent lorsqu'il abandonne l'instruction publique à l'intérêt des maîtres et à celui des familles. Mais que devient la société, si, par une basse économie, les parents négligent de faire instruire ou font mal instruire leurs enfants, et si les maîtres que les parents appellent n'ont eux-mêmes qu'une instruction médiocre et superficielle? La société s'abaisse quand l'instruction publique s'abaisse. Voilà ce que Smith aurait mieux compris s'il avait su qu'une force morale préside à toute espèce de travail, et que c'est l'esprit qui gouverne la société et le monde. Élever sans cesse, agrandir, étendre, fortifier, développer l'esprit n'est donc pas un objet d'une médiocre importance, et qui se puisse livrer au hasard. Le devoir de l'État est

donc de soutenir l'instruction publique à une certaine hauteur par des moyens certains, placés au-dessus des égarements ou des défaillances de l'intérêt et de l'opinion. Ces moyens sont des établissements publics aux dépenses desquels les particuliers doivent concourir pour s'y intéresser et puisqu'ils en profitent, mais qui doivent être protégés par la société puisqu'ils ont pour objet l'utilité générale, et soutenus tantôt par les communes et les villes, tantôt par les provinces, tantôt par l'État lui-même. Le grand argument de Smith contre ces établissements, c'est que des maîtres une fois pourvus de traitements fixes sont comme invités à manquer peu à peu de zèle et à tomber dans une indolence qui rend les établissements publics inutiles ou malfaisants. C'est là, sans doute, un danger qu'il faut avoir devant les yeux et auquel il y a plus d'un remède. Mais parce qu'une institution peut avoir ses abus, la faut-il supprimer ou ne la pas créer quand elle est nécessaire? Smith, par une honorable inconséquence, veut bien faire une exception en faveur de l'éducation du peuple; mais il s'élève contre l'instruction supérieure et les universités. Dans toutes ses attaques, il a évidemment en vue l'Université d'Oxford dont il avait appris, dans sa jeunesse, à connaître les vices. Ce sont les riches dotations et l'enseignement suranné d'Oxford qui lui inspirent de justes critiques qu'il a tort de trop généraliser. Il fait l'éloge de l'état florissant de l'instruction primaire en Écosse, et il est facile de reconnaître les universités écossaises dans ces universités pauvres et mal dotées auxquelles il fait allusion, dont les maîtres n'ont qu'un traitement fixe peu considérable et tirent leur meilleur

revenu du prix de leur enseignement, constitution excellente en effet, qui est celle des universités de Hollande et d'Allemagne, et que je souhaite, pour ma part, à l'enseignement supérieur en France [1].

Pour absoudre Smith d'être tombé plus d'une fois dans des déclamations au-dessous de l'examen, il ne faut pas oublier qu'au XVIIIe siècle, d'un bout de l'Europe à l'autre, le cri universel était celui d'une réforme radicale dans la constitution de la société et de toutes ses parties. Ce besoin de réforme, légitime en lui-même, devait avoir aussi ses excès. Les plans les plus chimériques s'élevaient de toutes parts; on critiquait tout, on voulait tout renouveler. L'*Émile* avait mis à la mode d'éloquentes folies sur l'éducation privée et publique. Smith a partagé les préjugés de la société philosophique à laquelle il appartenait. D'ailleurs, comme tout systématique, il devait exagérer la vertu de son principe. La liberté n'est pas le seul besoin des sociétés ni la justice le seul devoir des gouvernements. Smith avait entrevu la loi qui condamne tout inventeur à mêler l'erreur à la vérité, et lui-même n'a point échappé à cette loi. Le seul moyen de s'y soustraire, autant du moins qu'il est permis à la faiblesse humaine, serait de n'admettre un principe qu'après en avoir pesé toutes les conséquences, et de se tenir inflexiblement attaché au sens commun. Le sens commun, ce mot à la fois si vulgaire et si grand, nous appelle à un nouveau développement de la philosophie écossaise.

1. Voyez nos écrits sur l'instruction publique en Hollande et en Allemagne.

XIXe LEÇON.

Reid. Sa vie. — Son maître Turnbull. — Pasteur à New-Machar. — Professeur de philosophie à Aberdeen. — Son premier ouvrage. — Passe à l'Université de Glasgow. — Sa correspondance avec lord Kames. — Se retire de l'enseignement. Ses derniers écrits. — Ses opinions politiques. — Sa mort en 1796.

Pendant que l'enseignement et les écrits d'Hutcheson et de Smith répandaient partout en Écosse la philosophie que nous venons de faire connaître, avec son caractère noble et indécis, un homme se formait dans l'ombre qui devait lui apporter ce qui lui manquait, des principes plus nets, des conclusions plus fermes, et, si on peut s'exprimer ainsi, une personnalité plus distincte et plus élevée. Hutcheson et Smith fuient les hypothèses et se renferment dans l'étude des faits; mais cette sage pratique avait besoin d'être érigée en une méthode qui eût conscience d'elle-même, se séparât ouvertement de toutes les autres méthodes, et établît son autorité comme la seule autorité légitime en philosophie, au-dessus des plus brillantes et des plus puissantes conceptions. Hutcheson et Smith sont des moralistes et des politiques; il fallait à l'école écossaise un métaphysicien, car la grandeur d'une école est dans ses principes, c'est-à-dire dans sa métaphysique. Hutcheson et Smith sont des disciples indépendants de Locke, qui ont l'air d'ignorer le scepti-

cisme de Hume. Pour que l'école écossaise devînt une école originale, il fallait qu'elle osât rompre avec Locke et se mesurer avec Hume. Ce qui marque, en effet, l'avénement d'une grande philosophie, ce qui rend sa bannière visible à tous les yeux, ce sont les luttes qu'elle soutient ou qu'elle engage contre les philosophies rivales. Platon a établi sa doctrine en renversant celle des Sophistes. Aristote a fondé la sienne en combattant celle de Platon. A une époque plus rapprochée de nous, c'est sur les ruines de la scholastique que s'est élevé le cartésianisme. Il en est des écoles philosophiques comme des peuples et des individus. Elles ne se font jour, elles ne se déploient dans le monde qu'à la condition de luttes laborieuses. Reid a fait tout cela pour l'école écossaise. Il lui a donné une méthode scientifique, la seule qui ait jamais servi la philosophie et qui puisse la servir encore. A la place de quelques aperçus ingénieux sur l'esprit et sur le cœur humain, il a mis une psychologie solide et régulière. Il a soutenu les inspirations généreuses du sentiment en les appuyant sur les principes immuables du sens commun. Enfin, il a fait paraître l'indépendance et la force de l'école écossaise par son infatigable polémique contre les deux grandes puissances philosophiques de son temps, le sensualisme et le scepticisme.

La vie de Reid est tout entière dans son entreprise philosophique. Elle s'est écoulée humble et obscure, tantôt dans les murs d'un presbytère de campagne, tantôt dans ceux d'un collége. Je veux pourtant vous l'exposer avec tous les détails qu'il me sera possible de rassembler, pour vous faire connaître, autrement que par un portrait hasardé, le second fondateur de la philosophie écossaise,

la trempe de son esprit et de son âme, car cet esprit et cette âme ont passé dans sa doctrine, et expriment fidèlement le caractère de son pays, le génie moral et religieux de l'Écosse.

Pour la vie de Reid, comme pour celle de Smith, je m'appuierai particulièrement sur la notice exacte et étendue de M. Dugald Stewart[1].

Thomas Reid naquit le 26 avril 1710 dans le Kincardineshire, à Strachan, paroisse située à vingt milles environ d'Aberdeen, sur le versant septentrional des monts Grampiens. Sa famille était une des plus anciennes et des plus respectables du comté. Depuis l'établissement du protestantisme et de l'Église presbytérienne en Écosse, la plupart de ses ancêtres étaient en possession du saint ministère. Un d'eux, Jacques Reid, fut, après la réformation, le premier ministre de la paroisse de Banchory-Ternan. Il y fut remplacé par son fils aîné Robert, tandis que les trois autres se distinguèrent dans le monde à différents titres. L'un traduisit en anglais l'Histoire d'Écosse de Buchanan; l'autre, chirurgien habile, fut médecin de Charles Ier; l'autre, enfin, se fit un nom par ses poésies latines, devint secrétaire du roi Jacques Ier pour les langues latine et grecque, et légua au collége Maréchal d'Aberdeen une bonne collection de livres et de manuscrits avec une dotation pour assurer le traitement du garde de cette bibliothèque. Un petit-fils de Robert Reid fut le troisième ministre de Banchory. Enfin le père de notre philosophe, Louis Reid fut pendant cinquante années ministre de la paroisse

1. Depuis ces leçons, cette excellente biographie a été traduite par M. Thurot, *Œuvres posthumes*, et par M. Jouffroy, t. Ier de sa traduction de Reid.

de Strachan, où il était très-estimé pour sa piété et pour sa sagesse. Tel est le côté paternel et masculin de la famille de Reid. Sa mère appartenait à une famille plus remarquable encore, celle des Grégory, si connue dans l'histoire littéraire et scientifique de l'Ecosse. La mère de Reid, Marguerite Grégory, eut pour oncle l'inventeur du télescope réflecteur et l'antagoniste de Huygens. Son frère, David Grégory, était professeur d'astronomie à Oxford et l'ami intime de Newton. Deux autres de ses frères devinrent professeurs de mathématiques, l'un à Saint-Andrew, l'autre à Edinburgh. Un membre de cette famille, Jean Grégory, fut professeur de médecine à Aberdeen et passa ensuite en la même qualité à Edinburgh : il a eu pour fils le célèbre docteur James Grégory, un des médecins les plus illustres qu'ait produits l'Écosse.

Ainsi, par l'un et l'autre côté de sa famille, Thomas Reid était comme destiné à l'état ecclésiastique et à la culture des lettres et des sciences.

A l'école paroissiale de Kincardine, Reid, sans annoncer des talents extraordinaires, était déjà ce qu'il fut tout le reste de sa vie, modeste et appliqué. Son maître d'école prédit « qu'il deviendrait un homme d'un jugement sain et solide. »

Il fit ses études à l'Université d'Aberdeen au collége Maréchal. Il y eut pour professeur de philosophie le docteur Georges Turnbull, auteur de deux ouvrages de philosophie morale et d'esthétique, l'un publié à Londres, en 1740, sous ce titre : *Principes de philosophie morale, ou recherches sur le sage et bon gouvernement du monde moral, The principles of moral philosophy, an enquiry in to the wise and good government of the moral world,*

2 volumes in-8°; l'autre publié aussi à Londres, en 1744, et intitulé : *Collection curieuse de peintures anciennes, d'après des dessins excellents, faits sur les originaux, A curious collection of ancient paintings, etc.*, grand in-folio. Ce dernier ouvrage est une description et un commentaire de la plupart des peintures anciennes qui étaient alors connues, et dont les monuments originaux avaient été transportés d'Italie en Angleterre et appartenaient au célèbre médecin Richard Mead. L'auteur nous apprend qu'il avait voyagé en Italie et qu'il avait vu ces monuments à Rome. La description est nette et précise, le commentaire circonspect, et se bornant à rassembler les textes des auteurs qui éclairent ces anciennes peintures. Cet in-folio est aujourd'hui oublié à cause des nouvelles découvertes et des travaux plus modernes du même genre; mais dans son temps il a dû être utile, et il témoigne d'un goût élégant et d'une érudition choisie. Les *Principes de philosophie morale* ont une bien autre importance. M. Dugald Stewart, qui n'a pas eu le temps d'en prendre connaissance[1], a du moins été frappé des deux épigraphes qui en accompagnent le titre : « Étudions la morale comme la physique. » (Pope, *Essai sur l'homme.*) « Si la philosophie naturelle, en suivant cette méthode, finit par atteindre la perfection dans toutes ses parties, les limites de la philosophie morale seront aussi reculées. » (Newton, *Optique.*) M. D. Stewart ne peut s'empêcher de remarquer que ces épigraphes « ont peut-être, à l'insu de Reid, contribué à lui suggérer la méthode philosophique qu'il a suivie avec tant de constance et de bonheur. » En lisant avec soin l'ouvrage lui-même,

1. Voyez sa notice.

nous nous sommes assurés qu'il répond parfaitement aux deux maximes qu'il prend pour devises, et que l'enseignement exprimé par un tel livre a dû excercer, sous plus d'un rapport, une influence considérable sur l'esprit de Reid. Nous allons tâcher de réparer la lacune de la notice de M. D. Stewart, et rappeler un moment l'attention sur un homme qui a été le premier professeur de philosophie remarquable de l'Université d'Aberdeen, et dont les leçons, intimement liées à celles qu'Hutcheson faisait alors à Glasgow, ont contribué à répandre dans le nord de l'Écosse la philosophie saine et élevée dont Reid devait être le plus grand représentant.

Georges Turnbull est de l'école de Shaftsbury et d'Hutcheson pour la méthode et pour tous les principes philosophiques, moraux et politiques. Lui-même le déclare dans la préface des *Principes de philosophie morale*. « Je ne puis, dit-il, exprimer la vaste satisfaction et l'immense profit que j'ai trouvé en lisant souvent les *Caractéristiques* du comte de Shaftsbury, ouvrage qui doit vivre éternellement dans l'estime de tous les amis des recherches morales. L'*Essai sur la vertu et le mérite* est un système de philosophie morale démontré de la manière la plus rigoureuse. » Turnbull se reconnait un disciple d'Hutcheson, sans se croire obligé de jurer par toutes les paroles du maître. « L'écrivain auquel j'ai le plus emprunté est M. Hutcheson, professeur de philosophie morale à l'Université de Glasgow, qui, par ses leçons et par ses écrits, a rendu de si éminents services à la cause de la vertu et de la religion, et qui le fait encore avec une constance infatigable. Il voudra bien excuser la liberté que j'ai prise de mêler quelquefois mes

sentiments aux siens. Si je l'ai fait, ç'a été par nécessité et dans l'intérêt du plan que je m'étais proposé, et nullement pour avoir l'air de corriger un homme qui n'est inférieur à aucun moraliste moderne, ou plutôt qui leur est supérieur à tous en exactitude et en clarté. » Il professe la plus haute admiration pour Pope, et cite perpétuellement l'*Essai sur l'homme*. Il fait aussi l'éloge de l'*Analogie* et des sermons de Butler qu'il aura fait connaître à Reid.

Mais ce qui nous frappe le plus dans les *Principes* est l'entreprise, plus nette et mieux marquée que dans Hutcheson lui-même, de transporter dans la philosophie morale la méthode de la philosophie naturelle de Newton. C'est là le but principal de ce traité. Turnbull l'indique dans sa dédicace au comte de Stanhope; il le développe dans la préface et surtout dans l'introduction. La préface est une apologie de la philosophie qui semble écrite non par le maître oublié de Reid, mais par un de ses plus récents disciples. « Il est difficile d'aimer sérieusement la philosophie naturelle sans éprouver un peu de honte de l'état où languit encore la science de l'esprit humain, et sans être tenté de rejeter bien loin cette étude en lui donnant le sobriquet injurieux de métaphysique; et pourtant, l'anatomie morale de l'homme n'est pas seulement une partie, mais la partie la meilleure de la philosophie naturelle bien entendue....... Si la philosophie morale dégénère trop souvent en une logomachie stérile, ne peut-on pas dire que la physiologie aussi a été souvent traitée de la même manière? Et quel remède y a-t-il à ce mal pour l'une et pour l'autre, sinon de les traiter toutes deux comme elles doivent l'être, c'est-à-dire comme des ques-

tions de fait ou d'histoire naturelle, où toute hypothèse est mise de côté et nul terme n'est admis dont on n'ait déterminé le sens avec précision? » Rappelons-nous que le premier *Essai* de Reid *sur les facultés intellectuelles* s'ouvre par deux chapitres sur l'explication des mots et sur les hypothèses. « Le grand maître, dit Turnbull, dont la sagacité et l'exactitude merveilleuses ont fait faire tant de progrès à la philosophie naturelle, en exposant la méthode qui seule peut mener à des connaissances certaines, déclare que cette méthode peut servir la philosophie morale autant que la philosophie naturelle. Frappé de cette grande pensée, il y a longtemps que j'ai été conduit à étudier l'esprit humain de la même manière qu'on étudie le corps humain ou toute autre partie de la physique, et que j'ai tâché d'expliquer les phénomènes moraux comme on explique les phénomènes naturels. » Et là-dessus l'auteur nous apprend qu'il y a plusieurs années il a publié deux thèses académiques, l'une sur la *Connexion de la philosophie naturelle et de la philosophie morale*, l'autre sur les *Phénomènes du monde moral aussi bien que du monde naturel qui attestent dans l'un et dans l'autre un ordre sage et bon*. L'idée d'appliquer les règles de la méthode expérimentale à la philosophie, au profit des grandes vérités morales et religieuses, était donc le fond et la substance même de l'enseignement de Turnbull. N'est-ce pas là aussi l'objet même de tous les travaux de Reid? Il est impossible de ne pas trouver une grande analogie entre l'introduction des *Principes* et la préface des *Essais*. Est-ce Reid, est-ce Turnbull qui commence ainsi? « Les objets de la connaissance humaine sont justement divisés en deux classes : les objets corporels et sensibles,

et ceux qui, n'étant perçus par aucun sens extérieur, mais par la réflexion de l'esprit sur lui-même et sur ses opérations internes, sont appelés intellectuels et moraux. L'étude des premiers est appelée physiologie ou philosophie naturelle, l'étude des seconds philosophie rationnelle ou morale. Mais en quelques parties que l'on divise la philosophie, il est évident que l'étude de la nature, soit de la nature physique, soit de la nature morale, doit reposer sur les mêmes principes et suivre la même méthode d'investigation. »

La philosophie naturelle suppose un certain nombre de principes sans lesquels elle ne pourrait exister. Turnbull rappelle les trois suivants : 1° La nature a des lois générales, sans quoi elle nous serait absolument inintelligible. Les phénomènes ne sont explicables qu'à la condition d'être ramenés à des lois générales. Faute de lois générales, on ne peut tirer aucune conclusion des phénomènes particuliers. 2° On entend par une loi générale du monde physique, celle à laquelle plusieurs effets sont conformes, et nous disons que la même loi existe partout où nous rencontrons des exemples particuliers de la même manière d'opérer dans la nature. Les mêmes effets, quelque éloignés que puissent être les objets auxquels ils appartiennent, peuvent être justement attribués à la loi ou propriété à laquelle ils sont réductibles en tant qu'effets naturels. 3° Toute loi générale du monde physique est dite bonne lorsqu'elle produit de bons effets dans la sphère où elle s'exerce. Ainsi la gravitation est une loi bienfaisante, parce que son opération uniforme contribue au plus grand bien, à la plus grande beauté, à la plus grande perfection du monde.

La conclusion générale qui se tire de ces trois principes, c'est que nul effet particulier dérivant d'une loi générale qui est bonne ne peut être considéré comme mauvais.

Turnbull applique à la philosophie morale la même méthode, les mêmes principes, les mêmes conclusions. La philosophie morale ne se distingue de la philosophie naturelle que parce que ses objets ne tombent pas sous les organes des sens ; mais puisque c'est une science de fait, elle ne peut avoir une méthode différente, et elle est fondée sur les mêmes principes : 1° Si le monde moral n'offre que des phénomènes qui ne puissent être ramenés à des lois générales, il est absolument inintelligible et ne peut être un objet de connaissance ; 2° Une loi morale est dite générale quand l'expérience la signale agissant uniformément et invariablement dans la nature humaine ; 3° Toute loi générale est bonne lorsque, dans le monde moral, elle contribue au bien, à la beauté et à la perfection du tout. D'où il suit que nul phénomène moral ne peut être dit absolument mauvais qui dérive d'une loi générale et bonne.

Je ne puis trop relever la fermeté et l'énergie avec lesquelles Turnbull s'élève contre les hypothèses. Il ne se lasse pas de citer des paroles de Newton ou de son commentateur Cotte. Il ne croit jamais avoir assez solidement établi que, lorsque plusieurs faits analogues nous ont donné une loi d'expérience, il n'y a pas de raisonnements abstraits qui puissent prévaloir contre elle. Dans la philosophie morale le raisonnement doit être appliqué aux lois naturelles tirées de l'expérience, comme en physique les mathématiques sont appliquées

aux lois que l'expérience a fournies. L'explication du système du monde est l'ouvrage de l'observation et du calcul ou du raisonnement. De même la science de la nature humaine doit reposer à la fois sur des principes tirés de l'observation immédiate, et sur d'autres principes déduits des premiers par voie de raisonnement. C'est là une métaphysique nouvelle, bien différente de la métaphysique scholastique. « Mais, dit Turnbull, le mot de métaphysique étant tombé en mépris, au lieu de donner à ce traité le titre de *Principes métaphysiques*, je l'ai simplement appelé *Principes de philosophie morale*. Je n'ai point à examiner les causes qui ont décrié les raisonnements métaphysiques ou du moins leur nom; mais, certes, il ne se trouvera personne qui ne considère l'intelligence, la volonté, les affections, en un mot, nos pouvoirs moraux comme un sujet d'étude très-légitime, c'est-à-dire d'expériences et de raisonnements. »

Après ces préliminaires, l'auteur expose ainsi l'objet de son ouvrage : « Y a-t-il des phénomènes moraux et des effets qui supposent des facultés, des dispositions, des affections, lesquelles se rapportent à des lois générales et tendent, à l'aide de ces lois, à produire le bien, l'ordre, la beauté et la perfection dans le monde moral? » De ces lois bienfaisantes l'auteur prétend conclure un sage et bon gouvernement du monde moral, et comme une suite de ce bon gouvernement l'immortalité de l'âme.

Je veux donner un exemple de la manière dont Turnbull applique la méthode expérimentale à l'un des phénomènes les plus importants de la nature humaine. « Nous ne sommes pas plus certains qu'il y a des sensa-

tions ou des impressions faites sur nos esprits au moyen de nos organes, que nous ne sommes certains que nous avons un pouvoir naturel d'agir, c'est-à-dire que des effets du monde physique ou du monde moral dépendent, quant à leur existence ou à leur non-existence, de notre volonté. Que nous possédions un tel pouvoir sur divers phénomènes de notre corps et de notre esprit, c'est une pure matière d'expérience. La question de la conciliation de la liberté humaine avec les lois de l'ordre universel et la toute puissance divine, si violemment agitée parmi les métaphysiciens de tous les temps, doit être renvoyée aux spéculations abstraites et n'a rien à démêler avec la question de fait que la conscience résout péremptoirement. Il y a des choses qui sont en notre pouvoir, cela est un fait certain que toutes les langues ont recueilli et consacré, et sur lequel roule le commerce de la vie. Tout homme comprend ce que c'est qu'être libre, ce que c'est qu'avoir une chose en son pouvoir ou dépendante de lui. Il n'y a que les philosophes qui, tirant la connaissance de la nature humaine non de l'expérience, mais de je ne sais quelle subtile théorie de leur propre invention, s'écartent du commun langage et par conséquent ne sont pas compris par les autres et s'embrouillent eux-mêmes..... Si le fait de la liberté est certain, il n'y a pas de raisonnement contre ce fait, mais tout raisonnement, quelque spécieux ou plutôt quelque subtil et embarrassant qu'il soit, s'il est contraire à un fait, ne peut être qu'un sophisme.... Le fait de la liberté est aussi assuré que tout fait d'expérience et de conscience puisse l'être. » On chercherait en vain une telle théorie de la liberté dans Hutcheson, qui, confondant la question

spéculative et abstraite avec la question psychologique, aboutit au doute[1]; on la trouverait encore moins dans Smith; car il est curieux, et nous aurions dû le remarquer ailleurs, que dans toute la *Théorie des sentiments moraux* il n'y a pas un seul chapitre ni même un seul paragraphe sur la liberté de l'agent moral, c'est-à-dire sur le fondement de toute moralité. Plus tard, nous verrons Reid suivre sur ce point son maître obscur d'Aberdeen, plutôt que ses deux illustres prédécesseurs de Glasgow.

Voici les points les plus saillants traités par Turnbull: la liberté, chapitre I, page 25; — notre connaissance est progressive, elle suppose donc en nous un être capable de progrès; — désir perpétuel de nouvelles connaissances; — sentiment naturel de la beauté, de la beauté naturelle et de la beauté morale; — sentiment du grand et du sublime; — rapport de l'homme à la nature, notre organisation sensible; — dépendance réciproque du corps et de l'âme, *nexus utriusque mundi;* — loi de progrès et de perfection; — de l'habitude; — de la raison, de la raison morale, définition de la raison, meilleure et plus étendue que celle d'Hutcheson; chap. IV, page 109. « La raison est un pouvoir de juger et, à ce titre, elle est notre distinctive, notre suprême excellence. » — Du sens du bien et du mal, ou *sens moral;* — dissertation régulière sur le sens moral, page 115 à 141; — Réfutation de Hobbes; que le désir du pouvoir n'est pas notre seul désir naturel, mais qu'il est uni à d'autres désirs qui le tempèrent et le dirigent; de la bienveillance naturelle; que l'homme

1. Plus haut, pages 52-55.

est né pour la société; — rapport du sens moral à la religion; — table comparative du bien et du mal dans l'humanité, avec les conclusions qu'une méthode légitime doit en tirer. Telle est la première partie des *Principes de philosophie morale*. La seconde est une défense de la nature humaine, *Vindication of human nature*, où les principales objections élevées contre la dignité de l'homme et contre la vertu sont examinées et réfutées.

A ce volume en est joint un autre qui peut nous donner une idée des leçons qu'Hutcheson faisait chaque dimanche à l'Université de Glasgow, sur l'excellence du christianisme, au rapport de M. Leechmann. Il est intitulé : *Philosophie chrétienne*, *ou doctrine chrétienne concernant Dieu, la providence, la vertu et l'état futur, démontrée conforme à la vraie philosophie*; — *Christian philosophy, or the christian doctrine concerning God, providence, virtue and a future state, proved to be agreable to true philosophy*. C'est une suite de passages des Saintes Écritures où se retrouvent toutes les vérités démontrées philosophiquement dans le premier volume des *Principes*. L'auteur se fonde sur cette maxime de tous les grands métaphysiciens et de tous les grands théologiens, que la raison et la révélation ne sont pas contraires l'une à l'autre, et qu'elles sont faites pour se confirmer et se soutenir. Au lieu des autorités accoutumées que cite Turnbull, Platon, Cicéron, Marc-Aurèle, Shaftsbury, Hutcheson, nous avons ici les apôtres, saint Paul et leur divin maître, et l'enseignement du Christ est placé au faîte de l'enseignement philosophique. De cette manière, le christianisme était rendu acceptable

aux philosophes et la philosophie aux ministres de la religion. Des esprits ainsi préparés ne devaient pas être faciles à entraîner au double scepticisme de Hume, qui attaquait à la fois la religion et la philosophie. De telles leçons suivies par Reid pendant trois années consécutives durent confirmer dans son âme les leçons et les exemples de sa famille, maintenir en lui le respect héréditaire des croyances chrétiennes, et en même temps l'engager dans les voies d'une philosophie mâle et généreuse.

Reid, tout jeune encore, obtint la place de bibliothécaire, qui avait été fondée un siècle auparavant par un de ses ancêtres. Grâce à cet emploi, il put rester quelques années de plus à Aberdeen et y continuer ses études. Il s'occupa particulièrement de mathématiques. Intimement lié avec Jean Stewart, qui devint depuis professeur de mathématiques à Aberdeen et publia un Commentaire sur la quadrature des courbes de Newton, les deux amis s'enfoncèrent dans l'étude des *Principes de la philosophie naturelle*. Ce commerce assidu avec Newton dut fortifier dans Reid le goût de cette methode sévère à laquelle le disposaient la solidité naturelle de son esprit et l'enseignement de Turnbull. Plus tard, il aimait à se rappeler ces laborieuses années de sa jeunesse. En 1736, il fit en compagnie de M. Stewart une excursion en Angleterre, et visita Londres, Oxford et Cambridge. A son retour, en 1737, il entra, comme presque tous les siens, dans la carrière ecclésiastique, et il fut nommé pasteur à New-Machar, petite paroisse rurale du comté d'Aberdeen. Il avait alors vingt-sept ans. Il se maria, et demeura quinze ans, de 1737 à 1752, dans les occupations modestes d'une cure de

campagne et dans une profonde solitude. C'est là que le *Traité de la nature humaine*, publié en 1739, lui étant tombé entre les mains, souleva dans son esprit des doutes et des problèmes qu'il agita longtemps en silence, et d'où est sortie la nouvelle philosophie écossaise.

Jusqu'à l'apparition du *Traité de la nature humaine*, Reid, comme son maître Turnbull, comme Hutcheson lui-même qui enseignait alors avec éclat à Glasgow, n'avait jamais songé à mettre en question les principes généraux de l'*Essai sur l'entendement humain*. Il fut tout étonné des conséquences que Hume tira de ces principes.

Hume ne confirmait pas seulement l'idéalisme de Berkeley il transformait cet idéalisme en un scepticisme universel; il rejetait comme une chimère tout ce qui n'est pas un phénomène immédiat des sens et de la conscience, tout prétendu sujet de ces phénomènes, toute substance spirituelle aussi bien que toute substance matérielle, toute cause vraiment efficace, première ou seconde; en un mot, il renversait tous les fondements sur lesquels repose la foi naturelle et la foi chrétienne. Le ministre presbytérien recula épouvanté à la vue d'un tel scepticisme. Et pourtant son esprit, accoutumé à un raisonnement rigoureux, n'en pouvait contester la légitimité, à partir du principe en apparence le plus innocent et le plus certain de la philosophie de Locke. Le mal venait du côté d'où on l'aurait le moins attendu : il venait d'une théorie qui avait été acceptée par tout le monde sans aucune difficulté et même sans aucun examen, la fameuse théorie des idées représentatives. Ici la noble morale d'Hutcheson, l'excellent et solide enseignement de Turnbull sur le gouvernement du monde étaient en défaut.

Hume, et c'est là son originalité et sa gloire, avait élevé son scepticisme sur un fondement nouveau, de sorte que toutes les anciennes réfutations du scepticisme n'étaient plus de mise. Pour combattre ce nouvel adversaire, il fallait s'engager à sa suite sur un champ de bataille inaccoutumé. Le jeune ministre de New-Machar osa y suivre le plus ingénieux et le plus habile dialecticien du XVIII[e] siècle. Pendant de longues années, il lutta obscurément contre l'auteur du *Traité de la nature humaine*, soutenu à la fois par l'auteur de l'*Alcyphron* et par celui de l'*Essai sur l'entendement humain*. Rien ne serait plus curieux que de connaître le journal des pensées de Reid à cette époque. On y verrait bien des vicissitudes d'opinions et des perplexités dont il subsiste plus d'une trace[1]. Reid sortit enfin vainqueur de cette grande lutte, en possession d'un principe qui détruisait du même coup le scepticisme de Hume, l'idéalisme de Berkeley et la philosophie de Locke. Ce principe est, comme nous le verrons plus tard, celui du pouvoir de l'esprit humain de connaître les choses directement, sans l'intermédiaire d'idées qui nous les représentent.

Ce principe, que Reid n'empruntait ni à Hutcheson, ni à Turnbull, mais à ses propres réflexions, était gros d'une philosophie nouvelle. Il ne manquait plus à Reid qu'une occasion, un théâtre pour développer et produire au grand jour les pensées dont il était comme en travail.

Cette occasion, ce théâtre lui fut donné en 1752. Il avait laissé à l'Université d'Aberdeen d'honorables souvenirs et des amis qui, connaissant sa capacité et ses étu-

1. Voyez la leçon suivante.

des, l'appelèrent à la chaire de philosophie de l'un des deux colléges qui composent cette Université.

Ici commence la carrière académique de Reid. Il demeura onze années à Aberdeen, de 1752 à 1763.

Le fardeau que Reid avait à porter comme professeur de philosophie était énorme. Dans les colléges de l'Université d'Aberdeen, comme autrefois dans ceux de l'Université de Paris, le cours de philosophie comprenait les mathématiques, la physique, et la philosophie proprement dite avec toutes ses parties. Reid s'acquitta de cette tâche avec l'exactitude et le zèle persévérant qu'il apportait à l'accomplissement de tous ses devoirs. Il se forma peu à peu une doctrine de plus en plus générale; il la répandit par l'enseignement dans la jeunesse confiée à ses soins, et même parmi ses collègues de l'Université au moyen d'une société philosophique qu'il fonda en 1758 et qui dura plusieurs années. Elle comprenait un certain nombre de professeurs de l'Université d'Aberdeen qui cultivaient des sciences différentes dans un esprit commun, moral et philosophique. Ses membres les plus distingués étaient Jean Grégory, médecin philosophe, qui a laissé des ouvrages estimés; le docteur Georges Campbell, principal du collége Maréchal, professeur de théologie, auteur de la *Philosophie de la rhétorique;* le docteur Alexandre Gérard, professeur de théologie, bien connu par son *Essai sur le goût* et son *Essai sur le génie;* le célèbre docteur James Beattie, poëte et philosophe, avec d'autres personnages très-honorables, physiciens, mathématiciens, naturalistes, théologiens. Cette société se réunissait une fois tous les quinze jours. Les membres s'entretenaient de leurs travaux particuliers, se com-

muniquaient leurs écrits, et les perfectionnaient par une censure amicale; ou bien un d'eux proposait une question qui était débattue à la réunion suivante. Celui qui la proposait était tenu d'ouvrir la discussion et de résumer les diverses opinions présentées sous la forme d'un essai qui demeurait dans les archives de la société. Chaque membre tirait le plus grand profit personnel, pour ses études et ses écrits, de ces discussions libres et sérieuses, et il en est sorti des ouvrages du plus grand mérite[1].

Le plus original et le plus profond est, sans contredit, celui de Reid, intitulé *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun.* Il parut à la fin de 1763. C'était le fruit des études solitaires de Reid à New-Machar. Une seule question y est traitée, celle de la *Perception externe;* mais les conclusions auxquelles Reid arrive surpassent cette question. Le principe qu'il y établit, et que nous avons rappelé tout à l'heure, renverse de fond en comble celui de la philosophie de Locke, et avec lui l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume. L'ouvrage entier est fondu d'un seul jet, rempli et animé par une seule et même pensée, celle de la grandeur et de la dignité du sens commun. On y rencontre les plus fines analyses des perceptions que nous devons à nos différents sens, une dialectique saine et forte, une polémique irrésistible, et en même temps ce mélange de sérieux et d'enjouement, de malice et de gaîté que les Anglais expriment

1. Voyez de curieux détails sur cette société dans la *Vie de Beattie* par Forbes, Edinburgh, 1806, t. I, p. 55-57; ainsi que dans la *Vie du docteur Jean Grégory*, en tête de ses œuvres.

par le mot d'*humour*. L'esprit y est tour à tour éclairé, élevé, charmé. Hume lui-même, avec sa maguanimité accoutumée, rendit justice au talent philosophique de Reid. Il est vrai que d'abord, sur une première vue, irrité d'une attaque qui partait visiblement d'une pensée morale et religieuse, il écrivit à Blair que « les ecclésiastiques devraient bien s'en tenir à leur ancien métier de se déchirer les uns les autres et laisser les philosophes discuter avec mesure, modération et civilité. » Mais, après avoir pris une plus grande connaissance de l'ouvrage qui lui avait été communiqué en manuscrit, il y reconnut « une œuvre profondément philosophique, écrite avec esprit et agrément. » Et au lieu de transmettre ce jugement à Blair, il voulut l'adresser directement à l'auteur; et il le fit, comme le dit M. D. Stewart, avec tant de loyauté et de bonne grâce que ce serait faire injure à sa mémoire que de ne pas mettre sous les yeux du public un monument aussi honorable de son caractère.

« Grâce à l'obligeance du docteur Blair, j'ai eu l'avantage de voir votre livre que j'ai lu avec beaucoup de plaisir et d'attention : il est certainement très-rare qu'une œuvre aussi profondément philosophique soit écrite avec autant d'esprit et offre autant d'attrait au lecteur ; et encore ai-je à regretter la manière incommode dont j'en ai pris connaissance, n'ayant jamais eu l'ouvrage entier à ma disposition, et n'ayant pu suffisamment comparer les parties entre elles. C'est à ce motif que j'attribue principalement quelques obscurités qui, malgré la rigueur de vos analyses et de vos résumés, semblent encore couvrir votre système; car je dois vous rendre la justice d'avouer que, lorsque j'entre dans vos idées, personne ne me pa-

rait s'exprimer avec plus de clarté, et c'est un talent plus nécessaire que tous les autres dans la branche de littérature que vous avez cultivée. Il est quelques objections que je présenterais volontiers sur le chapitre *De la vue*, si je ne soupçonnais qu'elles naissent de ce que je ne le comprends pas suffisamment. Ce qui me confirme dans cette opinion, c'est que, suivant le docteur Blair, mes premières objections dérivaient surtout de cette cause. Je m'en abstiendrai donc jusqu'à ce que l'ensemble de l'ouvrage soit sous mes yeux, et je n'élèverai, quant à présent, aucune difficulté sur vos conclusions. Je dirai seulement que, si vous avez pu répandre la lumière sur ces objets importants mais obcurs, loin d'en être mortifié, je serai assez vain pour réclamer une part du mérite, et je penserai que c'est du moins parce que mes erreurs n'ont pas trop d'incohérence entre elles que vous avez été conduit à faire un plus sévère examen et à reconnaître la futilité des principes sur lesquels je m'appuyais comme tout le monde.

« Désirant vous être de quelque secours, j'ai examiné votre style d'un bout à l'autre de l'ouvrage, mais il est réellement si correct et de si bon anglais que je ne trouve rien qui mérite d'être relevé. Je ne vois à reprendre qu'un seul passage où vous employez l'expression *hinder to do* au lieu de *hinder from doing* qui est la tournure anglaise; mais je ne saurais retrouver l'endroit où j'ai vu cette phrase. Je vous charge de mes compliments pour mes affectionnés adversaires, les docteurs Campbell et Gérard, ainsi que pour le docteur Grégory que je suppose dans les mêmes dispositions à mon égard, bien qu'il ne les ait pas ouvertement déclarées. »

Le meilleur éloge que nous puissions faire de la réponse de Reid, c'est de la trouver digne de la lettre de Hume [1].

Collége du Roi, 18 mars 1763.

« Monsieur,

« Lundi dernier, M. John Farquar m'a apporté votre lettre du 25 février, incluse dans une du docteur Blair. Je me trouve très-heureux d'avoir eu le moyen, grâce à l'amitié du docteur Blair, de connaître votre opinion sur mon ouvrage ; et vous avez eu la bonté de me la communiquer directement, d'une manière si polie et si amicale, que je vous dois de grands remercîments. Avoir jeté un regard attentif sur mon style, dans la vue de m'être utile, est une marque de candeur et de générosité dans un adversaire qui me toucherait vivement, quand même je n'y aurais aucun intérêt personnel, et je serai toujours fier de suivre un si aimable exemple. Votre jugement sur mon style me donne en vérité une grande consolation, car je me défiais beaucoup de moi-même par rapport à l'anglais, et je suis redevable aux docteurs Campbell et Gérard pour plusieurs corrections de cette sorte.

« En essayant de jeter quelque lumière nouvelle sur ces sujets obcurs, je désire avoir conservé un juste milieu entre la confiance et le désespoir. Mais que j'aie réussi ou non dans cet essai, je m'avouerai toujours votre disciple en métaphysique. J'ai plus appris de vos écrits en ce genre que de tous les autres ensemble. Votre système

1. Nous tirons cette réponse de Reid, non de la notice de M. D. Stewart qui nous fournit seulement la lettre de Hume, mais d'une publication intéressante qui nous arrive au moment même où nous corrigeons les épreuves de cette feuille : *Life and correspondence of David Hume, etc.*, by Burton. 2 vol. in-8o, Edinburgh, 1846. Voy. t II, p. 151.

me paraît non-seulement bien lié dans toutes ses parties, mais aussi très-exactement déduit des principes communément reçus parmi les philosophes, principes que je n'avais jamais été tenté de révoquer en doute, jusqu'à ce que les conséquences que vous en avez tirées dans le *Traité de la nature humaine* me les eussent rendus suspects. Si ces principes sont solides, votre système est inébranlable ; et on peut mieux juger s'ils sont solides ou non depuis que vous avez mis au jour le système entier qu'ils contiennent, qu'alors que la plus grande partie de ce système était encore enveloppée de nuages et de ténèbres. Je suis donc de votre avis que, si ce système est jamais démoli, vous avez le droit de réclamer une grande part de ce mérite, et pour avoir marqué plus distinctement le but où il faut viser et pour avoir fourni l'artillerie nécessaire.

« Quand vous aurez sous les yeux la totalité de mon ouvrage, je regarderai comme une très-grande faveur si vous voulez bien m'en dire votre opinion ; elle ne peut manquer de m'éclairer, qu'elle me convainque ou non. Vos affectionnés adversaires, les docteurs Campbell et Gérard, aussi bien que le docteur Gregory, vous offrent respectueusement la réciprocité de vos compliments. Ils sont tous les trois membres d'une petite société philosophique qui vous doit beaucoup par l'agréable occupation que vous lui avez fournie. Quoique nous soyons tous bons chrétiens, votre compagnie nous serait plus agréable que celle de saint Athanase ; et, puisque nous ne pouvons vous avoir au tribunal, vous êtes plus souvent que personne traduit à la barre, accusé et défendu avec grand zèle, mais sans amertume. Si vous n'écrivez plus

sur la morale, la politique ou la métaphysique, je crains que les sujets ne nous manquent. Je suis respectueusement, Monsieur, votre très-obligé et humble serviteur,

« THOMAS REID. »

Les *Recherches* eurent le succès que Reid eût pu lui-même désirer. On vit des mathématiciens et des physiciens célèbres, des professeurs même de philosophie, frappés de l'excellence de la méthode employée, la recommander publiquement[1]. On reconnut aussi que les bases du scepticisme étaient dans la philosophie de Locke, et qu'il fallait accepter Locke et Hume tout ensemble ou les abandonner tous les deux. Le livre de Reid fut à la fois un sujet d'étude et de réflexion pour les penseurs et un point de ralliement et d'espérance pour cette foule d'honnêtes gens, de bons citoyens, de pasteurs attachés à leurs croyances, que les arguments de Hume épouvantaient sans qu'ils trouvassent à y répondre : ils avaient enfin rencontré un représentant, un interprète, un défenseur. Reid devint ainsi le chef d'une école nouvelle, considérable dans la science par ses principes et par sa méthode, et en même temps profondément écossaise et populaire par ses résultats.

L'Université de Glasgow, où la réaction contre la philosophie de Locke avait commencé dans la personne d'Hutcheson, et où elle s'était continuée par l'enseignement de Smith, acheva son ouvrage en choisissant Reid pour remplacer l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux* dans la chaire de philosophie morale qu'il venait de laisser vacante. Reid eut de la peine à quitter son

1. Voyez la notice de M. Dugald Stewart.

pays, ses habitudes, les amis de sa jeunesse, les compagnons de ses travaux; mais il sentit qu'un grand devoir l'appelait à Glasgow. Il y vint en 1764 et y professa sans interruption jusqu'en 1780, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de soixante-dix ans, grâce à une santé incomparable et à la force de corps qu'il avait apportée de ses montagnes, qu'il avait entretenue par un séjour de quinze ans à la campagne, à New-Machar, et qu'il conserva à Aberdeen et à Glasgow par l'habitude d'une grande sobriété, par une vie bien réglée, surtout par la paix de l'âme.

La chaire de philosophie morale de l'Université de Glasgow permit à Reid de concentrer ses efforts sur un certain nombre d'objets, au lieu de les disperser, comme à Aberdeen, sur une sorte d'encyclopédie scientifique. Nous avons vu que déjà, du temps d'Hutcheson, la philosophie formait à Glasgow un enseignement entièrement séparé de celui de la physique et des mathématiques; elle avait même deux chaires, l'une de logique, l'autre de philosophie morale. Celle-ci, depuis Hutcheson et Smith, comprenait des vues générales qui aboutissaient à la théologie naturelle, ensuite la morale, enfin le droit naturel et politique, avec des leçons plus ou moins étendues d'économie politique. Reid accepta ce cadre en mettant sur le premier plan, selon l'esprit général de sa doctrine, des recherches sur les facultés intellectuelles et morales de l'homme.

Quant à son talent comme professeur, nous le laisserons apprécier à M. D. Stewart qui suivit ses leçons pendant l'hiver de 1772. « Le mérite de Reid, comme professeur, tenait principalement à ce fonds inépuisable de vues originales et instructives qu'on trouve dans

ses écrits, et à son zèle infatigable pour inculquer les principes qu'il croyait essentiels au bonheur de l'humanité. Son élocution et son mode d'enseignement n'avaient rien de particulièrement remarquable. Il se livrait rarement, pour ne pas dire jamais, à la chaleur de l'improvisation; et sa manière de lire n'était pas faite pour augmenter l'effet de ce qu'il avait confié au papier. Toutefois, tels étaient la clarté et la simplicité de son style, la gravité et l'autorité de son caractère et l'intérêt que ses jeunes élèves portaient généralement aux doctrines qu'il enseignait, que les nombreux auditoires auxquels ses leçons furent adressées l'écoutèrent toujours avec le plus grand silence et la plus respectueuse attention. »

M. D. Stewart nous apprend que les leçons de Reid ne formaient pas un tout fort régulier et qu'elles étaient plutôt juxtaposées que soumises à un plan et à un enchaînement rigoureux. Reid en effet était beaucoup plus propre à pénétrer profondément dans certaines questions qu'à embrasser un vaste ensemble. Lui-même ne recherchait pas la gloire des systématiques en philosophie : il la fuyait bien plutôt, et regardait la prétention de tout expliquer et de tout enchaîner comme la source de la plupart des erreurs. Il voulait porter la lumière sur quelques points essentiels, où il croyait être parvenu à des résultats certains : sur tout le reste il se contentait de présenter des observations justes et solides sans essayer de leur donner une liaison artificielle. Mais ses leçons n'étaient pas pour cela dépourvues d'harmonie et d'une certaine unité, puisqu'elles offraient partout une seule et même méthode, la méthode expérimentale appliquée à l'étude

de l'esprit humain, un seul et même esprit, l'attachement inflexible au sens commun, et que dans toutes leurs parties elles conspiraient à un seul et même but et inculquaient à l'auditoire le goût du vrai et du bien, la foi dans l'excellence de la vertu et dans la dignité de la destinée humaine. Une telle unité vaut bien celle d'un principe unique qui brille un moment et que le temps emporte.

Pendant les seize années qu'il fut professeur à Glasgow, Reid ne composa aucun ouvrage. Ses leçons et quelques autres occupations absorbaient tout son temps. Son goût pour les mathématiques s'était réveillé dans les entretiens du vieux Robert Sympson ; et, à l'âge de cinquante-cinq ans, on le vit suivre, avec la curiosité et l'enthousiasme d'un jeune homme, les cours du docteur Blacke qui ouvrait alors à la physique et à la chimie des voies nouvelles. Il s'était formé à Glasgow, comme à Aberdeen, une *société philosophique* dont il était un membre actif, et à laquelle il lut divers mémoires, entre autres, dit M. D. Stewart, quelques essais ingénieux sur des questions d'économie politique ; car l'exemple de son illustre prédécesseur et le goût public avaient dirigé son attention de ce côté. Malheureusement aucun de ces essais n'a vu le jour.

Il paraît que Reid entretenait aussi une correspondance avec plusieurs personnages considérables de l'Écosse, amateurs de recherches philosophiques. On rencontre plus d'une trace d'une pareille correspondance dans la notice de M. Dugald Stewart. Un de ceux avec lesquels Reid avait contracté la liaison la plus intime était Henry Home, lord Kames, auteur estimé de plu-

sieurs ouvrages de philosophie, d'histoire et de jurisprudence, et dont les opinions s'accordaient en général avec celles de Reid, et en différaient aussi sur plusieurs points importants. Un recueil précieux qui jette un grand jour sur l'histoire des lettres en Écosse pendant la dernière moitié du XVIII[e] siècle, les *Mémoires sur la vie et les écrits de lord Kames*[1], par Alexandre Fraser Tytler, depuis lord Woodhouselee, contiennent un bon nombre de lettres adressées par Reid à lord Kames pendant cette époque de sa vie. Elles introduisent encore mieux que ses ouvrages destinés au public dans l'intérieur de son âme, et révèlent la tournure particulière de son esprit et le bon sens vraiment admirable qu'il portait dans toutes les matières. Permettez-moi de mettre sous vos yeux quelques fragments de ces lettres peu connues.

Nous avons vu qu'au début de l'école écossaise, faute d'avoir bien distingué les questions spéculatives des questions psychologiques, Hutcheson chancelle sur la liberté, et que Smith ne se donne pas même la peine d'avoir ou d'exprimer une opinion à cet égard, comme s'il ne s'agissait pas du fonds même de toute moralité. Lord Kames, stoïcien en morale et malheureusement aussi en métaphysique, inclinait à la doctrine de la nécessité : les deux amis étaient en querelle ouverte sur ce point. Le disciple de Turnbull considérait la doctrine de la nécessité comme destructive de la morale; lord Kames alléguait la puissance de la passion qui, selon lui, ôtait toute liberté et supprimait toute responsabilité. Car il n'y a rien de moins nouveau que l'entreprise de certains ca-

1. *Memoirs of the life and writings of lord Kames*. 2 vol. in-4°. Edinburgh, 1807.

sophistes de ce temps-ci qui se font les défenseurs complaisants du crime en supposant le criminel hors d'état de résister à la passion qui l'assiége, et en lui prêtant une folie commode qui arrive à point nommé pour lui faire commettre le crime impunément. Reid sépare avec force le vrai du faux dans cette doctrine relâchée.

Collége de Glasgow, 5 décembre 1772.

« Milord[1]......., le cas que vous posez est très-propre à mettre en lumière notre dissentiment sur l'influence de la doctrine de la nécessité relativement à la morale. Un homme, dans un accès de passion, poignarde son meilleur ami ; immédiatement après, il se condamne lui-même, et plus tard il est condamné par une cour de justice, quoique sa passion ait été aussi irrésistible que s'il avait été poussé par une force extérieure. Mon opinion est celle-ci : Si la passion a été réellement aussi irrésistible que vous le dites, tant dans son commencement que dans ses progrès, l'homme est innocent aux yeux de Dieu qui sait qu'il a été poussé comme par un tourbillon, et qu'aussitôt qu'il a été maître de lui-même il a abhorré son action comme un honnête homme doit le faire. En même temps, il a pu raisonnablement se condamner lui-même et être condamné par une cour de justice. Il se condamne lui-même parce qu'il puise dans la conscience de sa nature la conviction que sa passion n'était pas irrésistible. Tout homme a cette conviction, tant qu'il sait qu'il n'est pas réellement fou. Fût-il fataliste en spéculation, cela n'empêche pas plus cette conviction naturelle, quand sa conscience le presse, que le scepticisme

1. *Memoirs of lord Kames*, vol. I, *Appendix*, n° v, p. 41.

spéculatif n'empêche un homme d'appréhender le danger, quand une charrette vient à sa rencontre. La cour de justice le condamne pour la même raison parce qu'elle sait que la passion n'était pas irrésistible. Mais s'il était prouvé que cet homme était réellement incapable de résister à sa passion, c'est-à-dire qu'il était réellement fou, alors la cour de justice ne doit pas le punir comme criminel, mais le renfermer comme fou.

« Qu'est-ce que la folie, milord? Selon moi, c'est la défaillance du pouvoir de se gouverner soi-même, c'est une telle force de passion que l'homme est incapable de se conduire. Si la folie continue assez longtemps pour qu'elle devienne évidente par toute la teneur des actions d'un homme, il n'est pas soumis à la loi criminelle parce qu'il n'est pas un agent libre. Cette folie réelle, ne durât-elle qu'un moment, rend l'homme incapable de crime tant qu'elle dure, aussi bien que si elle durait pendant des années. Mais une folie d'un moment ne peut avoir l'effet d'acquitter un homme devant une cour de justice parce qu'elle ne peut être prouvée, et elle ne peut l'empêcher de se condamner lui-même parce qu'il ne peut reconnaître qu'il était fou.

« En un mot, si, par un accès de passion, votre seigneurie entend une folie réelle, quoique momentanée et non permanente, l'homme n'est pas responsable de ce que produit cet accès de folie. Une cour de justice ne le rendra pas responsable de son action, si le cas de folie réelle est prouvé. Mais si, par un accès de passion, vous entendez seulement une forte passion qui pourtant laisse à un homme le pouvoir de se gouverner lui-même, alors il doit compte de sa conduite à Dieu et aux hommes.

Tout homme de bien, et même tout homme qui veut éviter les crimes les plus horribles, doit savoir faire violence à la plus forte passion ; mais il serait trop dur, en vérité, qu'il nous fût demandé, soit par Dieu, soit par les hommes, de résister à des passions irrésistibles.

. . . .

« Oui, j'admets une liberté d'indifférence. Il y a des actions capricieuses. Toutes les langues ont le mot de caprice; et comment les langues auraient-elles un mot pour exprimer une chose qui ne pourrait pas exister?. .

. . . .

« On peut abuser de la liberté ainsi que de tous les autres bienfaits de Dieu. Comme la liberté civile a pour abus la licence, de même notre liberté naturelle a pour abus le caprice, la folie, le vice. L'exercice légitime de la liberté consiste, après avoir pesé convenablement les motifs exposés, à se déterminer non par le motif le plus fort, mais par celui qui a le plus d'autorité. Il est très-important dans cette matière de distinguer entre l'autorité des motifs et leur force. Le parti qui est honorable, qui est humain, qui est vertueux, qui est noble, a toujours l'autorité de son côté. Tout homme sent cette autorité dans son cœur, et il y a peu d'hommes assez méchants pour ne pas se soumettre à cette autorité quand elle n'a pas d'antagoniste. Mais le plaisir, l'intérêt, la passion, la paresse, réunissent souvent de leur côté une très-grande force, destituée de toute autorité; et un conflit s'élève entre les deux partis opposés. Tout homme a la conscience de ce conflit dans son propre sein, et il est souvent conduit à agir par la force supérieure du parti qu'il sait n'avoir aucune autorité. C'est là la lutte que

Platon décrit entre la raison et la passion ; c'est là le combat de l'esprit et de la chair dans le Nouveau Testament. Les deux partis, comme Israël et Amalech, se disputent la victoire dans la plaine. Le pouvoir de se déterminer soi-même, comme Moïse sur la montagne, lève-t-il en haut les mains et montre-t-il sa force, Israël l'emporte et la vertu est triomphante. Mais laisse-t-il tomber ses mains et sa vigueur s'abat-elle, c'est Amalech qui l'emporte. »

Voilà ce que pensait Reid du fatalisme ; voici comment il s'exprimait quelques années plus tard sur le matérialisme de Priestley et sur l'épicuréisme qui était devenu à la mode en France. Il s'élève aussi, lui ministre du saint Évangile, contre les théologiens qui font le mauvais calcul de dégrader la nature humaine pour relever l'action de Dieu.

— 1775.[1]

« Le docteur Priestley, dans son dernier livre, pense que la faculté de perception, aussi bien que les autres facultés appelées mentales, est le résultat d'un appareil organique, tel que le cerveau. Conséquemment, dit-il, l'homme tout entier s'éteint au moment de la mort, et nous n'avons pas d'espérance de survivre au tombeau, hors celle qui se tire de la lumière de la révélation. Je serais bien aise de savoir l'opinion de votre seigneurie sur la question suivante : quand mon cerveau a perdu sa forme première, et que, quelques centaines d'années après, les mêmes matériaux sont combinés de nouveau avec assez d'art pour devenir un être intelligent, cet être est-il *moi?* ou, si deux ou trois êtres pareils se forment de mon cerveau, sont-ils tous *moi*, de

1. *Ibid.*, vol. II, *Append.*, n° IV, p. 45.

manière à former tous un seul et même être intelligent?

« Cela me paraît un grand mystère ; mais Priestley nie tous les mystères. Il pense et se réjouit de penser que les plantes éprouvent jusqu'à un certain point des sensations. Quant aux animaux inférieurs, ils diffèrent de nous en degré seulement : il ne leur manque que la promesse d'une résurrection. Cela étant, je ne vois pas pourquoi l'avocat du roi ne recevrait pas l'ordre de poursuivre les brutes criminelles, et pourquoi, vous autres juges, vous ne leur feriez pas leur procès. Vous avez de l'obligation au docteur Priestley qui vous enseigne une moitié de votre devoir que vous ignoriez complétement jusqu'ici. Mais j'oublie que je dois m'en prendre au législateur qui ne vous a pas donné des lois sur cette matière. J'espère, quoi qu'il en soit, que le jour où l'on amènera devant les tribunaux un animal, on lui accordera *un jury composé de ses pairs.*

« Je ne suis pas très-surpris que votre seigneurie ne soit que médiocrement contente d'un auteur français qui a récemment écrit sur la nature humaine [1]. D'après ce que j'apprends, ils sont tous devenus des épicuriens outrés. On se figurerait que la politesse française peut très-bien s'allier avec une bienveillance désintéressée. Mais, si nous les en croyons eux-mêmes, tout cela n'est que grimace ; c'est flatter à charge de revanche ; à peu près comme le cheval qui, lorsque son cou lui démange, se frotte contre son voisin, pour que celui-ci lui rende la pareille. Je déteste les systèmes qui déprécient la nature humaine. Si c'est une illusion que de penser qu'il y a dans la constitution de l'homme quelque chose

1. Helvétius, *de l'Esprit*. Voyez t. III, p. 162-214.

de respectable et de digne de son auteur, laissez-moi vivre et mourir dans cette illusion, plutôt que de m'ouvrir les yeux pour me faire voir mon espèce sous un jour humiliant et honteux. Chaque homme de bien se sent indigné contre ceux qui rabaissent ses parents ou son pays ; pourquoi ne s'indignerait-il pas contre ceux qui rabaissent son espèce? Si je ne savais pas que les extrêmes se rencontrent quelquefois, je m'étonnerais beaucoup de voir des athées et de grands théologiens lutter comme si c'était à qui noircira et dégradera le plus la nature humaine. Toutefois, je trouve qu'en cela les athées sont les plus conséquents; car, sûrement, de pareilles vues sur la nature humaine tendent plus à favoriser l'athéisme qu'à mettre en honneur la religion et la vertu. »

Lord Kames, dans une nouvelle édition de ses *Principes de morale et de religion naturelle*, avait fortement combattu la théorie de la sympathie comme fondement de la morale. Reid n'hésite pas à se joindre à son ami :

30 novembre 1778.

« J'ai toujours pensé que le système de la sympathie du docteur Smith était faux. En vérité, ce n'est qu'un raffinement du système de l'intérêt personnel ; et vos arguments me semblent très-solides. Mais vous avez frappé d'une main amie qui ne casse pas la tête; et j'approuve très-fort les compliments que vous adressez à l'auteur [1]. »

Mais les lettres les plus importantes de Reid à lord Kames sont celles qui se rapportent à des questions scientifiques. Il est impossible de les donner toutes ici;

1. *Ibid.*, t. I, p. 192, et *Appendix*, p. 405.

j'en veux du moins citer une, assez étendue[1], sur le domaine du raisonnement physique et celui du raisonnement métaphysique. On y verra Reid réservant pour la théologie naturelle ou la métaphysique la recherche des causes efficientes et des causes finales, et renfermant sévèrement la physique dans l'étude des phénomènes et de leurs lois. Il ne craint pas même de dire qu'il n'appartient pas à la philosophie naturelle d'agiter la question d'un premier moteur, et si le monde est l'œuvre du hasard ou d'une providence. Il croit par là, et avec raison, entrer dans l'esprit de la philosophie de Newton; ajoutons que c'est là aussi l'esprit de la philosophie de Descartes. Cela est si vrai que Pascal, oubliant sur la fin de sa vie la méthode de la philosophie naturelle qu'il avait si bien pratiquée dans sa jeunesse, reproche avec amertume à Descartes de n'avoir pas fait intervenir Dieu dans son explication du système du monde. Étrange objection adressée à l'auteur des *Méditations*[2]! Nous pensons avec Reid que chaque science a son domaine, et que les confondre n'est nullement les perfectionner. Mais en même temps que Reid ne veut pas qu'on traite en physique des causes efficientes ou finales, comme métaphysicien il exprime sur le caractère fondamental de l'idée de cause des soupçons admirables qui sont précisément les fondements de la théo-

1. On trouvera les autres lettres dans le recueil déjà cité, t. I, app. n° IX; *Sur les lois du mouvement*, 19 mai 1780; *Encore sur les lois du mouvement, sur la pression des fluides*, 28 janvier 1781; *Sur le mouvement accéléré des corps qui tombent*, 11 novembre 1782; tome II, app. n° V, *sur le Changement de la boue en terre végétale*, 1775; n° VI, *sur la génération des plantes et des animaux*.

2. Voyez la réponse plus détaillée que nous avons faite à cette incroyable accusation de Pascal, dans notre écrit *Des Pensées de Pascal*, p. 39-45; et *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 369, etc.

rie de Leibnitz, que de nos jours mon illustre ami M. Maine de Biran a reprise en sous-œuvre et développée avec une psychologie si profonde[1]. Reid avoue qu'il ne peut concevoir une cause d'un autre genre que celle qu'il trouve en lui-même et dont le caractère éminent est la volonté et la pensée ; il déclare que, s'il n'avait pas conscience de son activité personnelle, il ne pourrait se faire l'idée d'aucune cause, et que c'est de là qu'il faut partir pour s'élever à la vraie conception de la cause première. Cette lettre est une des pièces de métaphysique les plus originales et les plus avancées qui soient sorties de la plume de Reid. A ce titre, nous en donnerons de longs fragments.

16 décembre 1780.[2]

Milord,

« Je vais répondre à la lettre du 7 novembre dont vous m'avez honoré. D'abord, je désavoue ce que vous paraissez m'imputer, à savoir : que je me vante d'ignorer la cause de la gravitation. Ce n'est pas montrer de l'orgueil, à ce qu'il me semble, mais plutôt de l'humilité et de la candeur philosophique, que de confesser une ignorance dont on a le sentiment ; voilà comment je confesse la mienne.

« Votre seigneurie pense que « ne pas croire aux hypothèses et aux conjectures relatives aux œuvres de Dieu, et se persuader qu'elles sont plutôt fausses que vraies, est une doctrine décourageante et qui tue l'esprit de recherche, etc. » Il est vrai, Milord, que je suis familiarisé avec la méthode de Bacon et de Newton ; j'ai pensé que cette méthode était la véritable clef de la philosophie

1. Voyez *Œuvres philosophiques* de M. Maine de Biran.
2. *Ibid.*, t. I, app., p. 58-68.

naturelle, et la pierre de touche propre à nous faire distinguer dans la science ce qui est légitime et solide de ce qui ne l'est pas; et j'ai de la peine à croire que nous puissions différer sur ce point si capital, pour peu que nous nous expliquions.

« Je ne prétends pas décourager l'homme dans ses conjectures; je souhaite seulement qu'il ne les prenne pas pour des connaissances, et qu'il ne compte pas que les autres hommes les prendront pour telles. Les conjectures peuvent être utiles dans la philosophie naturelle. Ainsi, quand j'observe un phénomène, je conjecture qu'il peut être dû à une certaine cause. Cela peut me conduire à faire des expériences ou des observations au moyen desquelles je découvrirai peut-être si cette cause est la véritable ou si elle ne l'est pas. Si je puis faire cette découverte, c'est un progrès dans ma connaissance, et j'en suis redevable à ma conjecture; mais tant que je me repose dans cette conjecture, mon jugement reste en suspens, et j'ai seulement le droit de dire : Cela peut être ainsi, ou cela peut être autrement.

« Une cause dont on conjecture l'existence doit, si elle existe réellement, pouvoir produire l'effet dont il s'agit. Si elle ne le peut pas, le soupçon qu'on avait mérite à peine le nom de conjecture. Si elle le peut, il reste toujours à se demander : Existe-t-elle, oui ou on ? C'est là une question de fait qu'il faut soumettre à l'épreuve d'une évidence positive. Ainsi Descartes conjecturait que les planètes sont entraînées autour du soleil dans un tourbillon de matière subtile. La cause qu'il indiquait suffit pour produire cet effet : on peut donc lui donner le nom de conjecture. Mais l'existence d'un tel tourbillon est-elle

évidente? si elle ne l'est pas, lors même que la non-existence de ce tourbillon ne serait pas évidente non plus, ce n'est qu'une conjecture qu'on ne doit pas admettre dans le respectable domaine de la philosophie naturelle.

. . . .

« Il convient d'expliquer ici ce qu'on entend par la cause d'un phénomène dans la philosophie naturelle. Le mot cause est tellement ambigu, que beaucoup de gens pourraient en mal saisir le sens, et supposer qu'il signifie la cause efficiente, tandis que dans cette science il ne me paraît pas avoir jamais cette signification.

« Par la cause d'un phénomène, on n'entend rien autre chose que la loi de la nature dont ce phénomène est un exemple ou une conséquence nécessaire. La cause de la chute d'un corps vers la terre est sa gravité. Or, la gravité n'est pas une cause efficiente, mais une loi générale qui règne dans la nature, et dont la chute de ce corps est un cas particulier. La cause pour laquelle un corps qu'on lance en avant décrit une parabole, c'est que le mouvement de ce corps est le résultat nécessaire de l'action de la force projectile et de la gravité réunies. Or, ce ne sont pas là des causes efficientes, mais seulement des lois de la nature. Nous ne cherchons donc dans la philosophie naturelle que les lois générales suivant lesquelles travaille la nature, et nous les appelons les causes des phénomènes qu'elles régissent. Mais de telles lois ne sont la cause efficiente de quoi que ce soit; elles ne sont que la règle d'après laquelle opère la cause efficiente.

« Un physicien peut chercher la cause d'une loi de la nature; mais cela ne signifie pas autre chose que la recherche d'une loi plus générale, qui renferme cette loi particu-

lière, et peut-être plusieurs autres sous celle-là. C'était tout ce que voulait Newton avec son éther. Il croyait que, si cet éther existait, la gravitation des corps, la réflexion et la réfraction des rayons de lumière, et plusieurs autres lois de la nature, pouvaient être la conséquence nécessaire de l'élasticité et de la force répulsive de l'éther. Or, en admettant l'existence de ce corps, son élasticité et sa force répulsive doivent être considérées comme une loi de la nature, et la cause efficiente de cette élasticité reste toujours cachée.

« Les causes efficientes, dans le sens propre de ce mot, ne sont pas dans la sphère de la philosophie naturelle. Cette science a pour mission de tirer, par une induction légitime, des faits particuliers du monde matériel, certaines lois générales qui conduisent à de plus générales, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il faille s'arrêter. Ce travail achevé, la philosophie naturelle est au bout de sa tâche : nous avons alors sous les yeux la grande machine du monde matériel, analysée pièce à pièce, avec la connexion et la dépendance de ses différentes parties et les lois de ses différents mouvements. Il appartient à une autre branche de la philosophie de considérer si cette machine est l'œuvre du hasard ou d'une providence, et d'une providence qui aurait eu de bons ou de mauvais desseins; s'il n'y a pas un premier moteur intelligent qui a fait le monde, et qui le meut suivant les lois découvertes par le physicien, ou peut-être suivant des lois encore plus générales dont nous ne pouvons que découvrir quelques branches; et si ce moteur fait tout par ses propres mains, pour ainsi dire, ou s'il emploie à exécuter ses desseins des causes efficientes secon-

daires. Voilà des recherches très-nobles et très-importantes; mais elles ne sont pas du ressort de la philosophie naturelle, et nous ne pouvons les faire par la voie de l'expérience et de l'induction, qui sont les seuls instruments à l'usage du physicien.

« Appelez cette branche de la philosophie théologie naturelle ou métaphysique, peu m'importe; mais je pense qu'il ne faut pas la confondre avec la philosophie naturelle, et ni l'une ni l'autre avec les mathématiques. Le rôle du mathématicien est de démontrer les relations de quantités abstraites; celui du physicien, de rechercher les lois du monde matériel par l'induction; celui du métaphysicien, de rechercher les causes finales et les causes efficientes de ce que nous voyons et de ce que la philosophie naturelle découvre dans le monde où nous vivons.

« Quant aux causes finales, elles se montrent à découvert partout où nous portons nos yeux. Je ne puis pas plus douter si l'œil est fait pour voir et l'oreille pour entendre, que je ne puis douter d'un axiome mathématique; cependant l'évidence ici ne vient ni de la démonstration mathématique ni de l'induction. En un mot, les causes finales, les vraies causes finales, apparaissent partout de la manière la plus claire, dans les cieux et sur la terre, dans la constitution de chaque animal et dans notre propre constitution tant physique que morale; elles sont très-dignes d'attention, et elles ont un charme qui réjouit l'âme.

« Quant aux causes efficientes, je crains bien que nos facultés ne nous les fassent que difficilement saisir, et ne nous donnent à leur égard que des conclusions générales. Je tiens pour évident que toutes les productions, tous les changements de la nature, ont une cause efficiente ca-

pable de les produire, et qu'un effet qui porte les marques les plus manifestes d'intelligence, de sagesse et de bonté doit avoir une cause intelligente, sage et bonne. A l'aide de ces vérités et de quelques autres qui sont évidentes par elles-mêmes, nous pouvons découvrir les principes de la théologie naturelle, et en particulier ce principe, que Dieu est la première cause efficiente de toute la nature. Mais comment il opère dans la nature, soit immédiatement, soit par le ministère de causes efficientes secondaires auxquelles il aurait donné un pouvoir proportionné à leur rôle, je crains que notre raison ne soit pas en état de le découvrir, et que nous ne puissions guère que le conjecturer. Nous sommes portés par la nature à nous croire les causes efficientes de nos actions volontaires; et, par analogie, nous jugeons qu'il en est de même des autres êtres intelligents. Mais pour les œuvres de la nature, je ne saurais me rappeler un seul exemple où je puisse dire avec un degré suffisant de certitude : telle chose est la cause efficiente de tel phénomène.

. . . .

« Pour revenir à la question qui a occasionné ces longs développements, la question de savoir s'il est raisonnable de penser que la matière gravite en vertu d'un pouvoir qui lui est inhérent, et qu'elle est la cause efficiente de sa propre gravitation, je dis d'abord : c'est une question métaphysique, qui n'intéresse pas la philosophie naturelle, et qui ne peut être résolue affirmativement ou négativement par les principes de cette science. La philosophie naturelle nous informe que la matière gravite suivant une certaine loi; elle ne nous apprend rien de plus.

Je n'imagine pas d'expérience qui puisse décider si la matière est active ou passive dans la gravitation. Dire qu'elle est active, parce que nous ne percevons aucune cause externe qui la fasse graviter, ce serait un raisonnement hasardé, ce me semble, et en outre très-faible, puisqu'il se réduirait à ceci : je ne perçois pas telle chose, donc elle n'existe pas.

« Il m'est impossible d'apercevoir une bonne raison de penser que la matière possède un pouvoir actif ; s'il était prouvé qu'elle en possède un, il n'y aurait aucune raison pour ne pas lui en attribuer d'autres. Votre seigneurie parle de la résistance au mouvement, et de quelques autres propriétés, comme s'il était reconnu que ce sont des pouvoirs actifs inhérents à la matière. Quant à la résistance au mouvement et à la continuation du mouvement, je ne sais trop si ces propriétés ne résultent pas nécessairement de ce que la matière serait inactive ; et en supposant qu'elles impliquent l'activité, cette activité peut tenir à quelque autre cause.

« Je ne saurais concevoir distinctement un pouvoir actif d'un autre genre que celui que je trouve en moi-même ; et celui-ci, je ne puis le déployer que par la volonté, qui suppose la pensée. Il me semble que si je n'avais pas conscience de mon activité personnelle, je ne pourrais jamais me faire l'idée d'un pouvoir actif d'après les choses qui m'environnent. Je vois une succession de changements, et non le pouvoir, c'est-à-dire la cause efficiente qui les produit ; mais ayant acquis la notion de pouvoir actif par la conscience que j'ai de ma propre activité, sachant d'ailleurs que chaque production suppose un pouvoir actif dont elle émane, je puis en concevoir un de l'espèce de

celui que je connais, c'est-à-dire qui suppose la pensée et le choix, et qui se déploie par la volonté. Mais si ce pouvoir existe dans un être inanimé et sans pensée, j'ignore ce que c'est et ne puis en raisonner.

« Si vous concevez que l'activité de la matière est dirigée par la pensée et la volonté au sein de la matière, chaque particule matérielle doit connaître la situation et la distance de chaque autre particule du système planétaire; ce qui n'est pas, je le suppose, l'opinion de votre seigneurie.

« Je dois donc conclure que ce pouvoir actif est guidé dans toutes ses opérations par un être intelligent qui connaît à la fois la loi de gravitation, et la distance et la situation de chaque particule matérielle par rapport aux autres particules, dans tous les changements du monde matériel. Comment cette particule, dans les divers développements de son pouvoir actif, est-elle guidée par un être intelligent? c'est ce que je ne puis me représenter que de deux manières : ou bien le Dieu qui l'a créée prévoyait toutes les situations où elle se trouverait par rapport aux autres particules, et il l'a formée en conséquence, lui donnant une structure interne qui produit nécessairement tous les mouvements et les tendances au mouvement qui doivent se développer en elle dans la suite des siècles. Ce système fait de chaque particule matérielle une machine ou un automate, dont la structure ne ressemble en rien à celle des autres particules de l'univers. Telle est l'opinion de Leibnitz; elle ne m'inspire pas de préventions; je désirerais seulement savoir si elle est adoptée ou non par votre seigneurie. Une autre hypothèse, et c'est la seule que je puisse concevoir, con-

siste à penser que les particules de matière obéissent dans l'exercice de leur pouvoir actif à l'influence continue d'un être intelligent, influence qui se règle sur leurs positions respectives. Dans ce cas, chaque particule serait comme un cheval guidé par son cavalier; alors il ne faudrait pas, ce me semble, lui attribuer le pouvoir de la gravitation, mais seulement le pouvoir d'obéir à son guide. Je serais heureux de savoir si votre seigneurie choisit la première ou la seconde de ces deux alternatives, ou si vous en imaginez une troisième préférable aux deux autres.

« Je ne veux pas allonger cette lettre, qui est déjà démesurément longue, en critiquant les passages de Newton que vous citez. J'ai beaucoup d'égard pour ses opinions; mais sur les points où je ne les partage pas, je crois que c'est lui qui se trompe.

« Les idées que je vous ai présentées sur la philosophie naturelle dans cette lettre, je crois que je les dois à Newton; si dans ses scholies et ses questions il donne l'essor à sa pensée et pénètre quelquefois dans le domaine de la théologie naturelle et de la métaphysique, il faut lui pardonner ces digressions, qui ne font pas partie de sa physique, laquelle est contenue dans ses propositions et ses corollaires. Il y a plus : ces questions et ces conjectures me paraissent avoir du prix; seulement je suis persuadé qu'il ne les a jamais regardées comme autant de points qu'on devait prendre pour accordés, mais comme des sujets de recherches. » THOM. REID.

En 1780 Reid renonça à l'enseignement; il demanda et obtint pour suppléant le révérend Archibald Arthur qui continua la tradition de ses doctrines dans l'Uni-

versité de Glasgow[1]; et il consacra le reste de ses forces à mettre la dernière main à la partie de ses leçons qu'il jugea digne de voir le jour. Ni son corps ni son esprit n'avaient éprouvé les atteintes du temps. En 1785, il publia les *Essais sur les facultés intellectuelles*, et en 1788 les *Essais sur les facultés actives*, c'est-à-dire la partie psychologique et morale de son enseignement. On peut dire de ces deux ouvrages qu'ils sont fort au-dessus et en même temps fort au-dessous des *Recherches sur l'entendement humain*. Ils contiennent une doctrine plus pleine et plus mûre ; il y a plus de fermeté et plus de précision dans les principes, plus d'étendue dans les conclusions. Mais on y rechercherait en vain l'unité de composition, la vigueur et l'agrément de style qui font du premier ouvrage de Reid un livre éminent. Les *Recherches* se renferment dans les limites d'une seule question, mais elles la traitent profondément, et toutes les parties en sont admirablement disposées. Les *Essais* rappellent trop les défauts que M. D. Stewart reproche aux leçons de Reid : ils sont un peu décousus ; les différents chapitres s'y succèdent juxtaposés plutôt que liés ensemble. Il n'y a ni prolixité ni langueur, mais un peu de sécheresse, ou du moins on n'y rencontre plus ces traits heureux, élevés et piquants, semés de toutes parts dans les *Recherches*. Ce sont des cahiers de professeur, rédigés sans beaucoup d'art, mais où l'on sent toujours la main du maître.

1. Il a paru à Glasgow, en 1803, un recueil des écrits d'Archibald Arthur, avec une notice sur sa vie. *Discourses on theological and literary subjects, by the late reverend Archibald Arthur, M. A., professor of moral philosophy in the university of Glasgow; with an account of some particulars in his life and character, by William Richardson, M. A., professor of humanity in the university of Glasgow.*

Reid n'a pas cru devoir donner au public ses leçons sur le droit naturel et politique; mais plus d'un indice certain nous autorise à penser qu'il y régnait un esprit libéral uni à une forte modération. Reid, comme Burke, comme Kant, comme Klopstock, applaudit au début de la révolution française, aux maximes de liberté civile et religieuse proclamées par l'Assemblée constituante. Plus tard, quand vinrent les excès et les crimes qui découragèrent les amis de la liberté d'un bout de l'Europe à l'autre, Reid prit en main la défense de la constitution anglaise contre l'esprit anarchique qui menaçait de passer le détroit; il défendit, et avec raison, la constitution de son pays, mais dans un esprit sincèrement libéral, en témoignant de son attachement aux grands principes de la révolution de 1688, fidèle jusqu'au bout à la tradition de la philosophie morale d'Hutcheson et du patriotisme écossais. Un discours qu'il prononça le 28 novembre 1794 devant la société littéraire de Glasgow, contient sur le danger des innovations brusques en politique des observations judicieuses où l'esprit de réforme est opposé à l'esprit de révolution [1]. Il semble que c'est Hutcheson lui-même qui a écrit les passages suivants : « La révolution de 1688 a été violente, il est vrai, mais nécessaire. Depuis nous n'avons pas eu de révolution, mais des améliorations graduées et pacifiques, selon l'esprit même de la constitution...... Quiconque sait améliorer une constitution par des moyens pacifiques mérite les bénédictions d'une nation. Toute constitution qui contient une ouverture à de perpétuelles

1. Ces observations nous ont été conservées dans le livre peu connu que nous avons déjà cité, d'Archibald Arthur, le successeur de Reid, *Discourses, etc.*, append. nº II, p. 518.

améliorations, au moyen de la liberté de la presse et du droit de pétition, et en donnant au peuple une partie du pouvoir législatif, est une constitution qui peut toujours suppléer à ses imperfections et corriger ses erreurs. » Encore une fois, ce n'est pas là le langage d'un révolutionnaire, mais c'est celui d'un loyal réformiste. Hutcheson et Smith l'avaient anticipé; Ferguson et M. D. Stewart y sont demeurés fidèles.

Reid avait soixante-dix-huit ans lorsqu'il publia son dernier ouvrage. Il avait acquis le droit de se reposer, mais il n'en abusa pas; il continua de prendre part aux travaux de la société littéraire de Glasgow. A l'âge de quatre-vingt-six ans, il écrivit des *Réflexions physiologiques sur le mouvement musculaire*, et les lut à ses collègues quelques mois avant sa mort. Il l'attendait avec la résignation et les espérances d'un vrai philosophe. Il avait perdu successivement sa femme et tous ses enfants à l'exception d'une fille qui le soigna dans sa vieillesse. Quelques semaines après la mort de sa femme il écrivait[1] à M. D. Stewart : « Par la perte de cette intime amie avec laquelle j'ai passé cinquante-deux années, je suis jeté dans une sorte de monde inconnu à une époque de la vie où il n'est pas facile d'oublier les vieilles habitudes et d'en acquérir de nouvelles. Mais tout monde est le monde de Dieu, et je le remercie pour les soutiens qu'il m'a laissés..... J'ai plus de santé que je ne devais en espérer à mon âge. Je sors, je m'occupe de lectures que j'oublie aussitôt; je puis converser avec une personne si elle articule distinctement et se place à dix pouces de mon oreille gauche. Je vais à l'église sans entendre un

1. Voyez la notice de M. Dugald Stewart.

mot de ce qu'on y dit. Vous savez que je n'ai jamais eu de prétention à la vivacité, mais je suis encore exempt de langueur et d'ennui. Je souhaite que vous n'ayez pas plus d'infirmités à mon âge. » Dans une autre lettre[1] adressée à un de ses amis les plus intimes sur la mort d'une jeune femme : « Voir l'esprit croître en vigueur et en sagesse et se parer de toutes les aimables qualités quand la santé, la force et la vie dépérissent, quand la victime est sur le point d'être arrachée violemment à tout ce qui charmait l'imagination et flattait l'espérance, est un spectacle vraiment grand et instructif pour ceux qui en sont les témoins. Croire que l'âme périt à ce fatal moment; quand elle est purifiée par cette rude épreuve et préparée pour les plus nobles exercices dans une autre vie, c'est une opinion que je ne puis m'empêcher de regarder avec mépris et pitié. Chez les vieillards, il n'y a pas plus de mérite à quitter ce monde sans regret qu'à se lever d'un festin quand on est rassasié. Lorsque j'ai devant moi l'aspect des infirmités, des chagrins et des dégoûts de la vieillesse, et lorsque j'ai déjà reçu plus que ma part des biens de cette vie, je serais ridicule de m'inquiéter de sa prolongation; mais à vingt-quatre ans, pour n'avoir aucune inquiétude à ce sujet, il m'aurait fallu, je crois, un effort magnanime. Ceux qui sont appelés à rendre de tels combats ne perdront pas sûrement leur récompense. »

Dans l'été de 1796 Reid fut saisi d'une maladie violente qui l'emporta en quelques jours. Dès les premiers symptômes du mal, il avait lui-même[2] déclaré que « son

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

espoir était qu'il ne tarderait pas à recevoir son congé. »
Il mourut le 7 octobre, à l'âge de quatre-vingt-six ans.

D'après son biographe, Reid était petit, ou du moins sa taille était un peu au-dessous de la moyenne; mais il avait une constitution d'athlète, et il était doué d'une force musculaire peu commune. Son visage exprimait fortement le recueillement et la concentration de la pensée; il s'éclaircissait à la vue d'un ami et ne laissait plus paraître que la bienveillance. Les traits les plus saillants de son caractère étaient une droiture inflexible, un attachement sans bornes à la vérité, et un empire absolu sur lui-même. Son esprit possédait les deux grandes qualités que, dans leur fière modestie, s'attribuaient Newton et Descartes : la puissance de l'attention et la fidélité à une bonne méthode [1].

Telle a été la vie de Reid, simple et unie, encore plus vide d'événements que celle d'Hutcheson et de Smith, et dont tout l'intérêt est dans le calme et régulier développement d'un caractère vertueux, d'une âme forte, d'un esprit du premier ordre. Elle offre la plus frappante analogie avec celle du philosophe de Kœnigsberg [2]. Kant

1. Lettre de Newton à Bentley : « Si j'ai rendu quelque service au public, je ne le dois qu'à mon zèle et à ma patiente attention. — Descartes, *Discours de la méthode :* « Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample ou aussi présente que quelques autres..... Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré, dès ma jeunesse, en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. »

2. Sur Kant, voy. le t. V, et dans les *Fragments littéraires*, le morceau intitulé : *Kant dans les dernières années de sa vie.*

aussi est parvenu jusqu'à l'âge de Reid, sans être sorti de sa ville natale et sans avoir exercé d'autre emploi que celui de bibliothécaire et de professeur. Ils ont eu tous les deux la même simplicité de mœurs, le même attachement à la vérité et à la vertu, la même modestie et la même indépendance, la même patience de méditation et la même méthode un peu diversement appliquée. Au fond, leurs doctrines se ressemblent bien plus qu'elles ne diffèrent. Ils relèvent l'un et l'autre d'un maître commun qu'ils suivent sans le bien connaître, le vrai fondateur de la méthode psychologique, l'auteur ou le premier interprète du *connais-toi toi-même.* Il y a, en effet plus d'un trait de Socrate dans le sage allemand et dans le sage écossais. Ce qui distingue Socrate est aussi la puissance de l'attention, le bon sens et la méthode; mais il y a joint l'héroïsme du caractère, la grandeur et la sainteté du martyre. Kant et Reid ont attaché leurs noms à une lutte moins tragique, mais bien noble encore : eux aussi ils ont combattu les sophistes de leur temps; ils ont revendiqué contre la philosophie à la mode la dignité de l'âme humaine; ils se sont proposé pour objet de délivrer leur siècle du scepticisme de Hume. Kant, entraîné et comme fasciné par son ingénieux adversaire, ne trouve d'asile assuré que dans l'idée irréfragable du devoir. Reid, à la fois plus circonspect et plus résolu, moins systématique et plus dogmatique, estime que le sens commun suffit partout et toujours, en métaphysique aussi bien qu'en morale. Ils sont incontestablement les deux plus grands connaisseurs de l'esprit humain qu'il y ait eu au XVIIIe siècle. L'analyse de Kant est plus profonde peut-être, mais souvent aussi elle est très-artificielle; celle de Reid, plus bornée, est plus

solide. L'un s'est fait un idéal de certitude placé si haut que, la vertu exceptée, tout appui lui manque pour y atteindre [1]; l'autre, qui poursuit un but plus rapproché et plus humain, y arrive plus aisément. On a dit que la révolution française avait traversé la liberté. La philosophie allemande a, en quelque sorte, traversé la vérité dans le vol des spéculations transcendentales. La philosophie écossaise s'y est arrêtée d'abord, sans tant de circuits, déployant moins de force et plus de sagesse. Ce sont deux grandes et nobles philosophies, dignes d'inspirer la philosophie française et de lui servir de guides pour aller plus sûrement que l'une et plus loin que l'autre.

XXe LEÇON.

REID. RECHERCHES SUR L'ENTENDEMENT.

Métaphysique de Reid. *Recherches sur l'entendement humain.* — Résumé de cet ouvrage : 1° Réfutation de la théorie des idées représentatives; théorie de la perception directe. 2° Réfutation de la théorie du jugement comme perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. 3° Incapacité du raisonnement et de la démonstration à établir les premiers principes. Principes négligés par les philosophes et restitués par Reid; principe de véracité et de crédulité; principe de la stabilité des lois de la nature. 4° Théorie de la formation du langage. 5° Distinction de la voie d'analogie et de la voie de réflexion. Méthode psychologique. Réhabi-

1. Voyez le tome V, *passim*.

litation de Descartes comme le vrai fondateur de la philosophie moderne.

Il est temps de vous faire connaître Reid par ses ouvrages mêmes, de mettre sous vos yeux son entreprise philosophique, non plus seulement dans son caractère général, mais dans ses procédés et ses résultats. Nous insisterons particulièrement sur sa métaphysique qui a renouvelé l'école écossaise et lui a donné un rang éminent parmi les écoles européennes. Mais Reid a traité aussi du beau et du bien, et sans y laisser une trace aussi profonde qu'en métaphysique, il a été moins ingénieux peut-être, mais beaucoup plus vrai que ses deux célèbres devanciers. Nous allons donc parcourir la métaphysique, l'esthétique et la morale de Reid, en examinant successivement les *Recherches sur l'entendement humain*, les *Essais sur les facultés intellectuelles*, et les *Essais sur les facultés actives*. Commençons par les *Recherches sur l'entendement humain*.

Vous connaissez l'occasion, le sujet et le but de cet ouvrage. L'occasion qui lui a donné naissance est la lecture du *Traité de la nature humaine;* son but est la réfutation du scepticisme de Hume, qui confirmait et étendait celui de Berkeley en se fondant sur une théorie de Locke; son sujet est la *Perception externe*, sujet à la fois borné et immense; car il était impossible de soutenir ou de rejeter la certitude de l'existence du monde extérieur sans remuer les fondements de la certitude en général; de sorte que la seule question agitée était grosse, pour ainsi dire, de celle qui comprend la philosophie tout entière. Tel est, en effet, le caractère des *Recher-*

ches sur l'entendement humain et au point de vue philosophique et au point de vue littéraire : sur le premier plan est une seule question profondément traitée dans ses moindres détails; mais tout ce qui est général est plutôt indiqué qu'établi, et, sinon relégué dans l'ombre, au moins placé sur le second plan et dans le fond du tableau. De toutes parts on entrevoit une philosophie nouvelle; mais elle ne paraît que sous l'angle circonscrit d'une seule question. De là une clarté et une précision souveraine dans l'analyse de tous les phénomènes relatifs à la perception externe; et en même temps une certaine indécision dans l'expression des principes généraux engagés dans la question particulière. Plus tard, les *Essais sur les facultés intellectuelles* dégageront et éclairciront ces principes. Ici ils sont encore dans le demi-jour d'une première découverte.

Je trahirais ma conviction si je n'exprimais la plus haute estime pour le premier ouvrage de Reid. Je ne connais pas de livre où il y ait plus de vérités et moins d'erreurs, où la vraie méthode en philosophie, c'est-à-dire la réflexion régulièrement appliquée aux phénomènes de conscience, soit mieux exposée et mieux pratiquée, et définitivement substituée à la méthode des hypothèses et des analogies; je ne connais pas de livre où la philosophie soit plus ce qu'elle doit être, tout près de la nature et de l'humanité.

Si l'on me demande quels sont les principaux résultats introduits dans la philosophie par les *Recherches sur l'entendement humain*, je réponds qu'entre autres il y en a deux, aussi nouveaux que certains, et que Reid a établis avec une rigueur et une évidence qui ne laisse

rien à contester. Reid le premier, du moins en Angleterre, a combattu et détruit la théorie des idées représentatives de Locke, fondement commun de l'idéalisme de Berkeley et du scepticisme de Hume; et, le premier encore parmi les philosophes modernes, non-seulement de l'Angleterre mais de l'Europe entière, il a montré le vice de la théorie qui fait du jugement la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Sur les ruines de ces deux théories il a élevé une théorie nouvelle de la connaissance dont le principe est la puissance naturelle de juger et de connaître que l'esprit humain possède et qu'il exerce directement et spontanément sans l'intermédiaire chimérique des idées.

1° J'ai plus d'une fois [1] exposé la théorie des idées de Locke et la polémique de Reid [2]; il me suffira aujourd'hui de résumer la partie des *Recherches sur l'entendement humain* qui se rapporte à cette théorie, en restant le plus près possible de la pensée et du langage de l'auteur.

Selon Locke, nous ne connaissons les objets extérieurs, comme tout le reste, que par nos idées; la connaissance que nous avons des objets extérieurs est vraie ou fausse selon que les idées que nous nous en formons sont exactes; et ces idées sont exactes à la condition qu'elles soient conformes aux choses mêmes. Locke n'avait pas fait un grand effort en mettant au jour ce principe; il le recevait, non pas seulement des pères de l'école sensualiste moderne, Hobbes et Gassendi, mais, en apparence au moins,

1. T. I, Cours de 1816, leç. VIIIe, et t. III, leç. Ire, sur Locke, p. 65.
2. Tome Ier, leç. Xe, p. 71.

des mains de toutes les écoles et de tout le monde. Le contraire de ce principe semble, en effet, de la dernière absurdité. Comment connaître véritablement une chose si l'idée que nous en avons n'est pas conforme à cette chose même? Or, ce principe si naturel entraînait une conséquence immédiate qu'il couvrait de son autorité. Si la conformité de nos idées avec les choses est le fondement de la vérité de nos connaissances, la condition de la conformité de nos idées avec les choses ne peut être que leur ressemblance avec elles, comme, par exemple, une image vraie est celle qui ressemble à son modèle; il s'ensuit que nous ne connaissons véritablement les choses extérieures, comme toutes les autres, qu'au moyen d'idées qui en sont les images fidèles et qui nous les représentent exactement.

Ainsi s'était formée la théorie des idées représentatives; et elle s'était répandue, comme elle était née, sans aucune contradiction et même sans aucun examen, sous la double foi de son innocence et de son évidence. Elle avait même paru aussi ingénieuse que solide lorsqu'en son nom Locke était venu dire: Savez-vous pourquoi vous ne connaissez pas ou vous connaissez mal les qualités secondes de la matière, l'odeur, la saveur, le son, la couleur? C'est que vous n'en avez pas d'idées exactes, c'est-à-dire d'idées qui leur soient conformes, qui leur ressemblent, qui en soient une image, qui vous les représentent fidèlement. En effet, quelle image peut-il y avoir d'une odeur, d'un son, d'une saveur, et quelle analogie y a-t-il entre la sensation de couleur qui m'affecte et tel ou tel arrangement des parties d'un objet? L'odeur, la saveur, le son, la couleur même sont de pures sensations

mot de ce qu'on y dit. Vous savez que je n'ai jamais eu de prétention à la vivacité, mais je suis encore exempt de langueur et d'ennui. Je souhaite que vous n'ayez pas plus d'infirmités à mon âge. » Dans une autre lettre [1] adressée à un de ses amis les plus intimes sur la mort d'une jeune femme : « Voir l'esprit croître en vigueur et en sagesse et se parer de toutes les aimables qualités quand la santé, la force et la vie dépérissent, quand la victime est sur le point d'être arrachée violemment à tout ce qui charmait l'imagination et flattait l'espérance, est un spectacle vraiment grand et instructif pour ceux qui en sont les témoins. Croire que l'âme périt à ce fatal moment ; quand elle est purifiée par cette rude épreuve et préparée pour les plus nobles exercices dans une autre vie, c'est une opinion que je ne puis m'empêcher de regarder avec mépris et pitié. Chez les vieillards, il n'y a pas plus de mérite à quitter ce monde sans regret qu'à se lever d'un festin quand on est rassasié. Lorsque j'ai devant moi l'aspect des infirmités, des chagrins et des dégoûts de la vieillesse, et lorsque j'ai déjà reçu plus que ma part des biens de cette vie, je serais ridicule de m'inquiéter de sa prolongation; mais à vingt-quatre ans, pour n'avoir aucune inquiétude à ce sujet, il m'aurait fallu, je crois, un effort magnanime. Ceux qui sont appelés à rendre de tels combats ne perdront pas sûrement leur récompense. »

Dans l'été de 1796 Reid fut saisi d'une maladie violente qui l'emporta en quelques jours. Dès les premiers symptômes du mal, il avait lui-même [2] déclaré que « son

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

espoir était qu'il ne tarderait pas à recevoir son congé. » Il mourut le 7 octobre, à l'âge de quatre-vingt-six ans.

D'après son biographe, Reid était petit, ou du moins sa taille était un peu au-dessous de la moyenne; mais il avait une constitution d'athlète, et il était doué d'une force musculaire peu commune. Son visage exprimait fortement le recueillement et la concentration de la pensée; il s'éclaircissait à la vue d'un ami et ne laissait plus paraître que la bienveillance. Les traits les plus saillants de son caractère étaient une droiture inflexible, un attachement sans bornes à la vérité, et un empire absolu sur lui-même. Son esprit possédait les deux grandes qualités que, dans leur fière modestie, s'attribuaient Newton et Descartes : la puissance de l'attention et la fidélité à une bonne méthode [1].

Telle a été la vie de Reid, simple et unie, encore plus vide d'événements que celle d'Hutcheson et de Smith, et dont tout l'intérêt est dans le calme et régulier développement d'un caractère vertueux, d'une âme forte, d'un esprit du premier ordre. Elle offre la plus frappante analogie avec celle du philosophe de Kœnigsberg [2]. Kant

1. Lettre de Newton à Bentley : « Si j'ai rendu quelque service au public, je ne le dois qu'à mon zèle et à ma patiente attention. — Descartes, *Discours de la méthode :* « Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample ou aussi présente que quelques autres..... Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré, dès ma jeunesse, en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. »

2. Sur Kant, voy. le t. V, et dans les *Fragments littéraires*, le morceau intitulé : *Kant dans les dernières années de sa vie.*

aussi est parvenu jusqu'à l'âge de Reid, sans être sorti de sa ville natale et sans avoir exercé d'autre emploi que celui de bibliothécaire et de professeur. Ils ont eu tous les deux la même simplicité de mœurs, le même attachement à la vérité et à la vertu, la même modestie et la même indépendance, la même patience de méditation et la même méthode un peu diversement appliquée. Au fond, leurs doctrines se ressemblent bien plus qu'elles ne diffèrent. Ils relèvent l'un et l'autre d'un maître commun qu'ils suivent sans le bien connaître, le vrai fondateur de la méthode psychologique, l'auteur ou le premier interprète du *connais-toi toi-même*. Il y a, en effet plus d'un trait de Socrate dans le sage allemand et dans le sage écossais. Ce qui distingue Socrate est aussi la puissance de l'attention, le bon sens et la méthode; mais il y a joint l'héroïsme du caractère, la grandeur et la sainteté du martyre. Kant et Reid ont attaché leurs noms à une lutte moins tragique, mais bien noble encore : eux aussi ils ont combattu les sophistes de leur temps; ils ont revendiqué contre la philosophie à la mode la dignité de l'âme humaine; ils se sont proposé pour objet de délivrer leur siècle du scepticisme de Hume. Kant, entraîné et comme fasciné par son ingénieux adversaire, ne trouve d'asile assuré que dans l'idée irréfragable du devoir. Reid, à la fois plus circonspect et plus résolu, moins systématique et plus dogmatique, estime que le sens commun suffit partout et toujours, en métaphysique aussi bien qu'en morale. Ils sont incontestablement les deux plus grands connaisseurs de l'esprit humain qu'il y ait eu au XVIIIe siècle. L'analyse de Kant est plus profonde peut-être, mais souvent aussi elle est très-artificielle; celle de Reid, plus bornée, est plus

solide. L'un s'est fait un idéal de certitude placé si haut que, la vertu exceptée, tout appui lui manque pour y atteindre [1]; l'autre, qui poursuit un but plus rapproché et plus humain, y arrive plus aisément. On a dit que la révolution française avait traversé la liberté. La philosophie allemande a, en quelque sorte, traversé la vérité dans le vol des spéculations transcendentales. La philosophie écossaise s'y est arrêtée d'abord, sans tant de circuits, déployant moins de force et plus de sagesse. Ce sont deux grandes et nobles philosophies, dignes d'inspirer la philosophie française et de lui servir de guides pour aller plus sûrement que l'une et plus loin que l'autre.

XX[e] LEÇON.

REID. RECHERCHES SUR L'ENTENDEMENT.

Métaphysique de Reid. *Recherches sur l'entendement humain.* — Résumé de cet ouvrage : 1° Réfutation de la théorie des idées représentatives; théorie de la perception directe. 2° Réfutation de la théorie du jugement comme perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. 3° Incapacité du raisonnement et de la démonstration à établir les premiers principes. Principes négligés par les philosophes et restitués par Reid; principe de véracité et de crédulité; principe de la stabilité des lois de la nature. 4° Théorie de la formation du langage. 5° Distinction de la voie d'analogie et de la voie de réflexion. Méthode psychologique. Réhabi-

1. Voyez le tome V, *passim*.

n'est que la succession des phénomènes intérieurs attestés par la conscience. L'esprit est le lien que nous imaginons entre ces derniers phénomènes ; c'est là tout leur *substratum ;* ce *substratum* n'est qu'un mot. Il est absurde de se demander si ce sujet imaginaire est doué ou non d'immortalité. Il est tout aussi absurde de se demander si, par de là tous les phénomènes, il y a un temps et un espace que nous ne pouvons nous représenter, ou que nous nous représentons à la condition de les réduire à une suite plus ou moins considérable de phénomènes externes ou internes. Il est plus absurde encore de se demander s'il y a ou s'il n'y a pas une cause et une substance première, quand nulle cause et nulle substance ne nous est réellement connue.

Vous voyez se dérouler tout le scepticisme de Hume ; il ne laisse subsister que de purs phénomènes[1], des sensations qui ne peuvent représenter aucun objet, et des idées qui se succèdent sans aucun sujet réel dont la destinée nous puisse intéresser. La connaissance ne portant que sur des idées, sa seule loi est celle de l'association des idées. Des idées diversement associées produisent des effets divers. Tel groupe d'idées associées de telle façon nous fait croire qu'elles ont au dehors de nous des causes ; de là les objets, les corps. Tel autre groupe d'idées nous fait croire qu'elles ont un sujet, une substance qui les soutient; de là l'âme, le moi. Une autre association d'idées nous incline à penser que ce moi est libre ; ainsi de suite. Nous avons raison de croire toutes ces choses, puisqu'en les croyant, nous obéissons à la loi d'association des idées qui est notre loi suprême. Mais

1. Tome Ier, leç. XVe, Merian, sur *le phénoménisme de Hume*, p. 115.

si ces croyances suffisent au vulgaire, le philosophe doit s'en rendre compte au moyen du jeu des idées particulières ou générales, se combinant suivant certains rapports, sans que l'homme sorte jamais de leur enceinte.

Cet absolu scepticisme était aussi inévitable que l'idéalisme de Berkeley, si on admettait la théorie des idées représentatives comme condition de toute connaissance. Reid, qui avait pu consentir un moment à l'idéalisme de Berkeley, repoussait de toutes les puissances de son âme le scepticisme de Hume. Or, pour y échapper, il lui fallait mettre en question la théorie des idées représentatives dans laquelle, comme tout son siècle, il avait été nourri et élevé.

L'esprit qui a présidé à l'entreprise philosophique de Reid, est partout marqué dans les *Recherches sur l'entendement humain*, mais il est plus particulièrement empreint dans les passages suivants. « Dédicace des *Recherches*, adressée au chancelier de l'Université d'Aberdeen [1]..... Je vous avoue, milord, que je n'aurais jamais songé à révoquer en doute les principes généralement reçus touchant l'entendement humain, si je n'eusse lu un *Traité de la Nature humaine*, publié en 1739. L'ingénieux auteur de cet ouvrage a élevé sur les principes de Locke, qui n'était certainement pas sceptique, un système complet de scepticisme.... Ses raisonnements m'ont paru justes; en conséquence, j'ai cru qu'il était à propos de remonter aux principes sur lesquels ils étaient fondés, et de les rappeler à l'examen; autrement, je me voyais dans la nécessité de recevoir les conclu-

1. Je me sers de l'ancienne traduction anonyme, en 2 vol. in-12, Amsterdam, 1768, revue par M. Jouffroy.

sions qu'il en tirait[1]..... Un esprit sain peut-il admettre ce système sans répugnance? En vérité, cela me paraît impossible. Je suis persuadé qu'un scepticisme absolu n'est pas plus destructif de la foi du chrétien que de la science du philosophe et de la prudence de l'homme de bon sens[2]..... Je suis entré, pour ma propre satisfaction, dans un examen sérieux des principes sur lesquels le système sceptique est fondé, et je n'ai pas été peu surpris de trouver qu'il avait pour base unique une hypothèse fort ancienne à la vérité et universellement reçue des philosophes, mais qui ne m'en paraît pas plus vraie pour cela. Cette hypothèse est que rien n'est perçu que ce qui est dans l'entendement qui le perçoit, que nous ne percevons pas réellement les choses extérieures, mais seulement certaines images intellectuelles qui les représentent et qu'on a appelées impressions ou idées. S'il est vrai que je ne perçoive que des impressions, des images, des représentations des choses, je ne suis sûr que de l'existence de ces représentations, et je ne saurais en inférer celle d'aucune autre chose, puisque je ne perçois réellement d'autres êtres que ces représentations[3].... Je crus déraisonnable d'admettre, sur la seule autorité des philosophes, une hypothèse qui, à mon avis, renversait toute philosophie, toute religion, toute vertu et le sens commun; trouvant, d'ailleurs, que tous les systèmes que je connaissais sur l'entendement humain avaient pour base cette hypothèse singulière, je résolus de faire de

1. Trad. de M. Jouffroy, t. II, p. 5.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* p. 6 et 7.

nouvelles recherches sur ce sujet, sans avoir égard à aucune hypothèse[1]. »

Ainsi l'objet que s'est proposé Reid, le motif qui lui a inspiré ses méditations et ses recherches, ç'a été la résolution de combattre le scepticisme de Hume qui révoltait son cœur aussi bien que sa raison ; son honneur est de l'avoir combattu comme on ne l'avait point fait encore, en l'attaquant dans son principe, dans la théorie, unanimement acceptée depuis Locke, des idées représentatives comme condition de la connaissance du monde extérieur. Là est le titre original de Reid, et ce qui lui donne une place à part dans l'histoire de la philosophie. Kant aussi s'est proposé de réfuter le scepticisme de Hume, mais il a choisi un terrain tout différent. Reid est le premier ou plutôt il est le seul qui ait compris toute la portée de la théorie des idées représentatives; c'est à la destruction de cette théorie que son nom demeurera attaché; c'est en quelque sorte par cette brèche qu'il a pénétré dans le scepticisme de Hume, et qu'il l'a ruiné en ruinant aussi la philosophie de Locke. Plus tard, l'entreprise de Reid deviendra plus générale, mais c'est par là qu'il a commencé; lui-même, à la fin de sa carrière, en répondant aux éloges que lui avait adressés son ami Grégory, il convient, malgré toute sa modestie, que, s'il a fait quelque chose de bon et qui lui soit propre, c'est l'abolition de la théorie des idées. M. D. Stewart nous a conservé un fragment de cette lettre écrite quelques années avant la mort de Reid, le 20 août 1790. « Je manquerais de franchise[2] si je ne faisais l'aveu que

1. *Ibid*, p. 8.
2. Voyez la Notice.

je trouve quelque mérite dans ce que vous vous plaisez à nommer ma philosophie ; mais je pense qu'il réside principalement dans la mise en question de la théorie commune des *idées* ou *images des choses dans l'esprit*, considérées comme les seuls objets de la pensée, théorie fondée sur des préjugés si naturels et si universellement reçus qu'elle a pénétré dans la structure même du langage. Et encore si je vous racontais en détail ce qui m'a conduit à révoquer en doute cette théorie, après l'avoir longtemps tenue pour évidente et incontestable, vous penseriez comme moi qu'il y a eu beaucoup de hasard dans cette affaire. Cette découverte a été l'œuvre du temps et non du génie. Berkeley et Hume ont plus fait pour la produire que celui même qui l'a rencontrée ; et à peine peut-on m'attribuer dans la philosophie de l'esprit humain une seule observation qui ne découle facilement de la destruction de ce préjugé. »

Telle est, en effet, l'œuvre de Reid, et je la tiens pour consommée et définitive ; car, depuis 1763, c'est-à-dire depuis plus d'un demi-siècle, il ne s'est présenté personne qui ait osé relever la théorie abattue. C'est Reid qui lui a porté le dernier coup. Il a démontré, par l'analyse à la fois et par la dialectique, que la ressemblance de l'idée à son objet n'est nullement la condition de la connaissance réelle de cet objet, et que la seule condition de la perception externe est, avec une impression faite sur les sens, la puissance de connaître que la Providence a donnée à l'esprit humain.

En présence d'un objet quelconque, quand une impression est faite sur nos organes à l'état sain, il en résulte dans l'âme un phénomène qui s'appelle la sensation.

Si l'âme n'était douée que de la faculté de sentir, jamais elle ne sortirait d'elle-même. Elle aurait beau donner son attention pendant l'éternité à une sensation, par exemple à celle d'odeur, de saveur, de son, de couleur; elle n'y découvrirait jamais qu'une sensation, c'est-à-dire une affection de l'âme. La prétendue vertu représentative de l'idée de sensation est d'abord une chimère, et de plus elle ne conduirait point à la connaissance légitime du monde extérieur, car il ne suffirait pas qu'une sensation représentât un objet, il faudrait qu'elle le représentât fidèlement; pour cela il faudrait que l'âme pût comparer la sensation qui est en elle avec son objet qui est au dehors pour juger de leur ressemblance. Mais alors le paralogisme est manifeste. Puisqu'il faut connaître l'objet pour savoir si l'idée de sensation lui est conforme ou non, nous pouvons donc connaître l'objet par une autre voie que par l'idée. En découvrant la ressemblance de l'idée à son objet connu, nous ne ferions autre chose que confirmer une connaissance acquise; nous n'expliquerions pas comment nous l'avons acquise pour la première fois. Toute philosophie qui n'admet d'autre faculté que la sensation, y ajoutât-elle l'hypothèse des idées représentatives, est une philosophie condamnée à l'impuissance et qui n'en sort qu'au moyen de paralogismes.

Comment donc se fait-il que l'âme, dès que la sensation lui est donnée, perçoit son objet? La seule réponse raisonnable est d'avouer que le fait étant certain suppose nécessairement dans l'âme un pouvoir, une faculté qui l'a pu produire. Sentir est un fait; percevoir l'objet de notre sensation en est un autre, qui doit être rapporté à une autre faculté. Il y a donc en nous une faculté diffé-

rente de la sensation, que Reid appelle perception, et qui, une fois la sensation accomplie, nous fait juger, par un instinct impérieux et irrésistible, que l'objet de cette sensation existe réellement.

C'est avec la même simplicité que Reid rétablit la croyance universelle à l'existence de l'esprit.

Hume badine sur le *substratum* de nos idées; il prie qu'on veuille bien le produire à la lumière de la conscience. Il est aisé de répondre que si ce *substratum* n'est pas un objet direct de la conscience, il ne peut pas y avoir un seul phénomène de conscience sans que nous le concevions comme appartenant à un être, et qu'ainsi c'est un fait de conscience que nous croyons à la réalité de cet être, bien que la conscience ne l'atteigne pas immédiatement. Il faut poser à Hume cette question : plusieurs idées, plusieurs sensations, plusieurs actes, plusieurs jugements etc., se succèdent sous l'œil de la conscience. Hume admet cela ; est-ce donc qu'il ne rapporte pas ces différents phénomènes à un seul et même être, par exemple, à M. Hume, qui est tout entier sous chacun d'eux, qui est identique sous leur diversité, qui n'est ni diminué ni augmenté dans l'augmentation ou la diminution de chacun de ces phénomènes, et qui dit, moi, encore moi, toujours moi? Est-ce que chacun de nous ne croit pas être une personne identique et une, tandis qu'il n'y a ni deux sensations, ni deux idées, ni deux actes, ni deux phénomènes de conscience qui soient identiques entre eux? Toutes les aperceptions directes de la conscience sont successives. Il ne se peut donc que l'être identique et un tombe sous une aperception de conscience; mais nous ne pouvons apercevoir aucun des

phénomènes qui se succèdent sans juger que tous ces phénomènes, si divers qu'ils puissent être, se rapportent à un seul et même être que nous sommes. Ce jugement, qui intervient dans toute aperception directe de la conscience, est accompagné d'une croyance invincible à la réalité de son objet.

D'où nous viennent ces persuasions, ces croyances, ces convictions? De nos facultés et de leurs lois. Il n'y a pas une force naturelle qui n'ait sa loi; de même nos facultés ont leurs lois : ces lois sont les principes constitutifs de nôtre nature, et en quelque sorte les instincts de notre intelligence; elles composent ce qu'on appelle le sens commun de l'humanité. La philosophie est un labeur ridicule et dangereux, ou elle est l'expression fidèle des faits, comme la physique, la chimie et les sciences naturelles. Si la philosophie est une science de faits, elle doit recueillir religieusement ces faits éminents qui dominent tous les autres, à savoir, les principes du sens commun. Le scepticisme, qui renie le sens commun et nos croyances naturelles, est donc contraire à une saine philosophie. Hume a beau nous donner son scepticisme comme le dernier mot de la philosophie; ce n'est que le dernier mot de la philosophie de Locke; et entre la philosophie de Locke et le sens commun il n'y a pas à hésiter : il faut abandonner l'une et s'attacher inflexiblement à l'autre.

Voilà cette philosophie du sens commun dont l'établissement est la fin de tous les travaux de Reid. On la trouve ainsi désignée par Reid lui-même à toutes les pages de son livre et dans le titre même : *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*,

avec cette épigraphe tirée de Job : *C'est l'inspiration du Tout-Puissant qui leur donne l'intelligence.* En effet, le sens commun est dans l'humanité l'inspiration du Tout-Puissant et la marque certaine d'une même et céleste origine.

Le premier pas de l'établissement de la philosophie du sens commun est la réfutation de la théorie des idées représentatives. Nous venons de voir comment Reid détruit et remplace cette théorie. Il poursuit son œuvre en faisant également justice d'une autre théorie qui tient intimement à celle des idées ; je veux parler de la théorie du jugement comparatif.

II. Lorsqu'au lieu de puissances naturelles capables de connaître directement les choses, il n'y a plus dans l'entendement que des idées sur lesquelles se forment toutes les connaissances, juger ne peut plus être un acte simple de l'esprit qui nous révèle d'abord les existences ; c'est nécessairement une opération compliquée fondée sur la comparaison des idées, et aboutissant à la découverte du rapport de convenance ou de disconvenance qu'elles ont entre elles. Cette théorie du jugement a passé de l'*Essai sur l'entendement humain* dans toutes les logiques européennes, dans celle d'Hutcheson [1] comme dans toutes les autres. Selon ces logiques, la première opération de l'esprit est la simple appréhension, comme elles disent, à savoir, l'acquisition des idées ; la seconde est le jugement. Les idées par elles-mêmes ne sont pas de vraies connaissances ; il faut que le jugement s'y applique, et, par leur comparaison et la perception de leur rapport, en tire la connaissance. Reid a fait voir que cette histoire

1. Voyez plus haut, p. 45.

de la connaissance est radicalement contraire aux faits; que le jugement est la première opération de l'esprit; qu'il nous fait connaître les êtres sans passer par la comparaison impossible d'idées qui ne sont pas encore, puisque les idées, loin d'être les matériaux de nos jugements, en sont les résultats. Prenons, par exemple, la manière dont nous acquérons la connaissance de notre personne. Tant qu'il n'y a sous l'œil de la conscience aucune sensation ou aucune opération, nous sommes pour nous-mêmes comme si nous n'étions pas. Dès qu'il y a une sensation ou une opération aperçue par la conscience, nous jugeons que cette sensation ou cette opération appartient à un sujet qui est nous; c'est ainsi que nous nous connaissons nous-mêmes, d'après la logique de la nature. Voici le procédé contraire de la logique de l'école. La connaissance suppose un jugement; le jugement exprime un rapport de convenance et de disconvenance entre deux termes que l'on compare, et ces deux termes sont deux idées. Ici les deux idées doivent être l'idée d'un phénomène de conscience, par exemple, une idée de sensation, comme parle Locke, puis l'idée de ma personne. Il faut comparer ces deux idées, préalablement obtenues, pour savoir si elles conviennent entre elles, et affirmer l'une de l'autre. Nous avons déjà fait voir l'absurde paralogisme que contient ce procédé artificiel. Pour savoir si je suis, je suppose déjà que j'ai l'idée de mon existence; mais la recherche est terminée si j'ai une telle idée. C'est, il est vrai, comme s'il n'y avait rien de fait, car cette idée est destituée de toute réalité; elle n'est qu'un des deux termes de la comparaison nécessaire pour me permettre d'affirmer que j'existe. Ces deux termes

sont des termes abstraits, puisqu'ils n'impliquent pas l'existence réelle; de sorte que voilà des abstractions placées au début de la vie intellectuelle et chargées de fonder un jugement d'existence. Autant d'hypothèses, et d'hypothèses contradictoires. Reid n'a pas pris la peine de les suivre dans toutes les absurdités qu'elles renferment[1], mais il a montré que tout cet échafaudage d'opérations artificielles est superflu, et que, comme il le dit fort bien, dès que la sensation est aperçue par la conscience, l'esprit découvre à la fois, sans aucun prélable, le corrélatif et la relation, c'est-à-dire le sujet que nous sommes et le rapport d'inhérence qui unit la sensation et le sujet sentant.

Chap. II, Section 4. « *Le jugement et la croyance précèdent quelquefois la simple appréhension* [2].

« La théorie des idées se trouve encore dans notre chemin. Elle nous apprend que la première opération de l'esprit n'est qu'une simple appréhension, c'est-à-dire qu'il débute toujours par concevoir simplement les choses, sans en porter aucun jugement. Elle nous apprend encore qu'après avoir acquis de la sorte un certain nombre d'idées pures, l'esprit les compare et perçoit par la comparaison qu'il en fait en quoi elles se ressemblent, en quoi elles diffèrent, et que c'est cette perception de la convenance ou de la disconvenance des idées entre elles que nous appelons croyance, jugement, connaissance. Pour moi, j'avoue que cette théorie me paraît une pure fiction sans fondement réel. Tout le

1. Nous avons pris cette peine, 1re série, t. I, leç. VIIIe, p. 36-42; et 2e série, t. III, leç. XXIIe, XXIIIe et XXIVe.

2. Tr. fr. t. II, p. 47.

monde reconnaît que la sensation doit précéder la mémoire et l'imagination; d'où il s'ensuit naturellement qu'une appréhension, accompagnée de croyance et de connaissance, doit précéder la simple appréhension. Ainsi, au lieu de dire que la croyance et la connaissance dérivent du rapprochement et de la comparaison des simples appréhensions, il faut dire plutôt que les simples appréhensions dérivent de l'analyse de nos jugements naturels et primitifs. Il en est des opérations de l'esprit comme des corps naturels qui sont composés d'éléments ou de principes simples. La nature ne nous donne point ces éléments séparés et ne nous charge point d'en faire des composés; elle nous les donne mêlés et combinés dans les corps concrets, et ce n'est que par l'analyse chimique que nous parvenons à les saisir dans leur simplicité. »

Section 5 [1] : « Je crois que la sensation que j'ai actuellement existe, et que la sensation dont je me souviens n'existe plus, mais qu'elle a existé hier. Ici, suivant le système de Locke, je compare l'idée de sensation avec les idées d'existence présente et passée. Je perçois dans un cas que l'idée de sensation s'accorde avec celle de l'existence présente, et qu'elle répugne à celle de l'existence passée; et dans l'autre qu'elle a de la convenance avec l'idée de l'existence passée et de la disconvenance avec celle d'une existence présente. Or, il me semble d'abord que ces idées font paraître bien du caprice dans leurs rapports de convenance et de disconvenance; en outre, je ne puis, à quelque prix que ce soit, concevoir ce qu'on entend par ces rapports. Quand je dis : cette sensa-

1. *Ibid.*, p. 48.

tion existe, je crois que je comprends parfaitement ce que cela veut dire. Locke a beau dire que je dois m'expliquer plus clairement, et que pour cela je dois dire qu'il y a un rapport de convenance entre l'idée de cette sensation et l'idée de l'existence. A parler ingénument, ceci ne fait qu'embrouiller ma pensée, au lieu de l'éclaircir; et tout ce que je puis voir dans cette grande découverte, c'est une façon de s'exprimer aussi obscure qu'elle est bizarre. »

Section 6[1] : « L'esprit a donc une certaine faculté d'inspiration ou de suggestion, si j'ose ainsi parler, laquelle a échappé à la pénétration de presque tous nos philosophes, et à laquelle nous sommes redevables d'une infinité de notions simples qui ne sont ni des impresssions ni des idées, et d'un bon nombre de principes primitifs de croyance. Nous connaissons tous un certain bruit qui, lorsque nous l'entendons, atteste immédiatement qu'un carrosse passe dans la rue, et non-seulement ce bruit nous fait imaginer qu'un carrosse passe dans la rue, mais il nous le fait croire et nous le persuade. Cependant il n'y a point ici de comparaison d'idées, et ce n'est point une perception de convenance ou de disconvenance qui produit cette persuasion; il n'y a aucune ressemblance entre le bruit que nous entendons et le carrosse que nous imaginons et croyons passer dans la rue. Il est vrai que cette suggestion-ci n'est point naturelle ni primitive; elle est le résultat de l'expérience et de l'habitude, mais il y a aussi de semblables suggestions naturelles. Ainsi la sensation nous suggère immédiatement la connaissance de l'existence présente, et la croyance que ce que nous percevons ou sen-

1. *Ibid.*, p. 64.

tons existe actuellement ; la mémoire nous suggère de la même manière la notion de l'existence passée, et la croyance que l'objet de notre souvenir a existé dans un temps passé ; enfin nos sensations et nos pensées nous suggèrent aussi la notion d'un esprit avec la croyance de son existence et du rapport qu'il soutient avec nos sensations et nos pensées. C'est par un principe naturel semblable que tout commencement d'existence et tout changement dans la nature nous suggère l'idée et nous force de croire à l'existence d'une cause qui l'a produit. C'est ainsi enfin que certaines sensations du toucher nous suggèrent immédiatement, en vertu des lois de notre constitution, l'étendue, la solidité et le mouvement, qualités absolument différentes de ces sensations. »

Ces divers passages expriment parfaitement, selon nous, le procédé de l'esprit humain et nos jugements primitifs. Ces jugements ont lieu en vertu de notre faculté naturelle de juger et de connaître, et en vertu des lois attachées à cette faculté. Cette faculté et ces lois ont leurs conditions d'exercice ; ici une sensation, là une opération, toujours quelque phénomène des sens ou de la conscience ; mais ces phénomènes sont si peu des idées préexistantes que l'on compare et dont on cherche le rapport, qu'à parler rigoureusement, pour qu'il y ait dans l'entendement de pareilles idées à comparer, il faut que des jugements primitifs et instinctifs soient intervenus. Après que de semblables jugements ont eu lieu, la faculté d'abstraire qui est en nous s'y applique, les divise, les décompose, considère à part leurs différents termes, et en tire des idées distinctes et séparées, lesquelles sont de pures abstractions. C'est entre de pareilles idées que le jugement

comparatif s'évertue à trouver des rapports de convenance ou de disconvenance. Telle est la logique de l'école, fille de l'abstraction et de l'analyse. Elle a son utilité pour éclaircir chacun des termes enveloppés dans les jugements primitifs ; mais il est absurde de la confondre avec la logique de la nature. L'une n'opère que sur des idées sans rapport aux existences, l'autre nous révèle les existences elles-mêmes. Locke ne s'est pas douté qu'en prenant l'une pour l'autre, loin d'être sur la route de la réalité il lui tournait le dos en quelque sorte, et ramenait la psychologie moderne à la plus mauvaise scholastique. Reid l'a replacée dans les voies que Descartes lui avait ouvertes [1]. Il faut convenir qu'avant lui, personne, dans l'école cartésienne même, n'avait songé à instituer ce combat contre les jugements abstraits et artificiels fondés sur la comparaison des idées. Reid, en détruisant la théorie du jugement comparatif, a couronné et achevé la réfutation de la théorie des idées, et il a délivré la philosophie des deux erreurs qui en occupaient l'entrée. Ce sont là deux services considérables qui maintiendront la mémoire de leur auteur au rang le plus élevé. Il y en a d'autres moins importants, mais qui méritent aussi d'être rappelés.

III. Ni l'idée représentative ni les rapports des idées entre elles ne peuvent suppléer aux suggestions et inspirations naturelles, pour nous donner la connaissance des êtres. Il en est de même du raisonnement. Le raisonnement tire des conséquences des principes, mais il ne découvre pas les principes eux-mêmes. Ceux-ci sont au-dessus du raisonnement. Et il faut bien qu'il en soit

1. Voyez plus haut, p. 64-68, et plus bas, p. 593, etc.; t. Ier, leç. VIe, p. 27-55; et t. V, leç. VIe, p. 215.

ainsi, sans quoi le raisonnement et la démonstration manqueraient de base. Les mathématiques reposent sur des axiomes et des définitions à l'aide desquels toutes les propositions se démontrent, mais qui eux-mêmes ne se démontrent point. Toutes les grandes vérités naturelles, soit métaphysiques, soit morales, échappent à la démonstration. Les deux principes les plus engagés dans nos connaissances primitives sont le principe de causalité et celui de la substance ; et ce n'est pas le raisonnement qui les fournit. Il y a un plus grand nombre de principes indémontrables que ne le pensent les philosophes. Reid en signale plusieurs qui jouent un très-grand rôle dans la vie humaine, et qu'il a le premier soumis à un sérieux examen; par exemple, ceux qu'il nomme le principe de véracité et le principe de crédulité.

Selon Reid, quand nul motif intéressé n'intervient, l'instinct naturel pousse l'homme à dire la vérité ; et réciproquement tant que nous n'avons pas fait la triste expérience que souvent l'homme ment par intérêt, l'instinct naturel nous pousse à croire à ce qu'on nous dit, à nous fier aux témoignages, aux signes de toute espèce par lesquels s'exprime la pensée, soit la parole, soit les gestes, soit les traits et les mouvements du visage. Nous ne voyons pas en effet que le raisonnement ni l'expérience puissent expliquer ces deux phénomènes qui semblent bien se rapporter à des instincts primitifs dont la source est dans la constitution même de notre nature, dans la sagesse et la bonté de la divine providence. Chap. VI, sect. 24 [1]. « Le sage et bienfaisant auteur de la

1. Tr. fr.. II, p. 546.

nature, qui voulait que l'homme vécût en société, et qu'il reçût de ses semblables la plus grande et la plus importante partie de ses connaissances, a placé en lui pour cette fin deux principes essentiels qui s'accordent toujours l'un avec l'autre.

« Le premier de ces principes est un penchant naturel à dire la vérité, et à nous servir, dans le langage, des signes qui expriment plus fidèlement nos sentiments. Ce principe agit puissamment, même chez les plus grands menteurs; car, pour une fois qu'ils mentent, ils disent cent fois la vérité. Le vrai est toujours ce qui se présente d'abord à l'esprit; c'est notre naturel de le dire; pour être vrai, il ne faut ni art, ni effort, ni motif, ni instruction; il ne faut précisément autre chose que de se laisser aller au penchant naturel qui nous entraîne. Le mensonge, au contraire, exige que nous nous fassions violence à nous-mêmes; et les hommes mêmes les plus dépravés ont besoin d'un motif pour mentir. On dit vrai comme on mange du pain par simple appétit, et sans aucun dessein particulier; on ment comme on prend médecine, pour un but particulier et qu'on ne peut atteindre qu'à cette condition.

« Si l'on m'objectait que les règles de la morale et l'intérêt de la société sont des motifs suffisants pour engager les hommes à respecter la vérité, et que par conséquent, s'ils sont habituellement vrais, il ne s'ensuit point qu'ils y soient déterminés par un principe naturel et primitif, je répondrais premièrement que les considérations politiques et morales ne peuvent avoir sur nous aucune influence, avant que nous soyons arrivés à l'âge où l'on raisonne et où l'on réfléchit. Or, l'expérience

atteste que les enfants disent invariablement la vérité, avant qu'ils soient en état de s'élever à de pareilles considérations. Je répondrais en second lieu que toutes les fois que des considérations de cette nature nous déterminent, nous en avons nécessairement conscience et pouvons le reconnaître par la réflexion. Or, j'ai beau réfléchir le plus attentivement possible sur mes actions, je ne sens point qu'en disant la vérité dans des occasions ordinaires, j'y sois engagé par des motifs de morale ou de politique; je trouve, au contraire, que la vérité est toujours sur le bord de mes lèvres, et qu'elle s'en échappe naturellement, si je ne m'y oppose; pour qu'elle sorte, il n'est pas besoin d'avoir de bonnes ou de mauvaises intentions; c'est au contraire quand je n'ai aucun but, aucune intention, qu'elle sort le plus inévitablement. Il est, j'en conviens, des tentations de mentir qui seraient trop puissantes pour que le principe de véracité leur résistât, s'il n'était soutenu par des sentiments d'honneur et des principes de vertu. Mais, hors de ces occasions particulières, nous disons toujours la vérité par instinct; et c'est cet instinct qui est le principe dont nous parlons. Cet instinct produit une connexion réelle entre la parole et la pensée, et, par cette connexion, la parole devient le signe de la pensée; ce qui n'aurait jamais pu s'exécuter par une autre voie. Et bien que cette connexion soit accidentellement brisée par le mensonge et l'équivoque, cependant ces anomalies étant comparativement peu nombreuses, l'autorité du témoignage des hommes en est affaiblie, mais non renversée.

« Le second principe que l'être suprême nous a donné en partage est une disposition ou un penchant à s'en rap-

porter à la véracité des autres et à croire à ce qu'ils nous disent. Ce principe est le pendant de l'autre ; et comme nous avons appelé le premier *principe de véracité*, nous nommerons celui-ci, faute d'une expression plus propre, *principe de crédulité*. Il gouverne sans bornes et sans exception tous les enfants jusqu'à ce qu'ils se soient aperçus qu'on les a trompés, et il a toujours une très-grande force dans tout le cours de la vie.

« Si la nature avait laissé l'esprit de celui qui parle dans un parfait équilibre, sans aucun penchant à dire le vrai plutôt que le faux, les enfants mentiraient aussi souvent qu'ils diraient la vérité jusqu'à ce que leur raison fût assez mûre pour leur faire sentir les inconvénients du mensonge, ou que leur conscience leur en fît apercevoir l'immoralité. Si, d'un autre côté, la nature avait laissé l'esprit de celui qui écoute dans un parfait équilibre, et sans aucune inclination à croire plutôt qu'à ne pas croire ce qu'on lui dit, nous n'ajouterions foi à la parole d'aucun homme, tant que nous n'aurions pas une évidence positive qu'il dit la vérité. Son témoignage n'aurait alors pas plus d'autorité que ses songes, lesquels peuvent être vrais ou faux, mais qu'on n'est point tenté de croire sur le seul fondement qu'ils sont des songes. Il est certain qu'en matière de témoignage, la balance du jugement des hommes est inclinée par la nature du côté de la confiance, et qu'elle penche de ce côté-là, tant qu'il n'y a pas de contrepoids dans le plateau opposé. S'il n'en était pas ainsi, nulle proposition émise dans le discours ne serait crue avant d'avoir été examinée et déclarée vraie par la raison ; et la plupart des hommes ne seraient pas en état de trouver des raisons de croire à la millième

partie des choses qu'on leur dirait. Cette défiance et cette incrédulité nous priveraient des plus grands avantages de la société, et nous mettraient dans une condition pire que celle des sauvages.

« Les enfants, dans cette supposition, seraient absolument incrédules, et par conséquent incapables de recevoir aucune instruction. Ceux qui ignorent le plus les affaires de la vie, et qui connaissent le moins les mœurs et le caractère des hommes, viendraient ensuite; enfin les hommes les plus crédules seraient ceux qui auraient le plus d'expérience et le plus de pénétration d'esprit, parce que, dans plusieurs circonstances, ils trouveraient, pour s'en rapporter au témoignage des hommes, des raisons qui échapperaient entièrement aux esprits plus faibles et moins éclairés. En un mot, si la crédulité était l'effet du raisonnement et de l'expérience, elle prendrait de la force et des accroissements avec la raison et les années. Mais, si elle est un don de la nature, elle doit se montrer dans toute sa force chez les enfants, et trouver dans l'expérience un correctif et des limites. Il suffit de jeter sur la vie humaine le coup-d'œil le plus superficiel pour se convaincre que c'est la seconde et non la première de ces suppositions qui est la vérité.

« C'est l'intention de la nature que nous soyons portés dans les bras d'une mère avant que nous puissions faire usage de nos jambes ; nous ne pouvons en douter, en considérant la faiblesse de l'enfant et l'affection de la mère. C'est également l'intention de la nature que notre croyance soit guidée par l'autorité et la raison des autres, avant qu'elle puisse l'être par nos propres lumières ; la crédulité de la jeunesse et l'autorité de l'âge nous attes-

tent cette intention. L'enfant, au moyen des soins de la mère, prend les forces nécessaires pour marcher sans lisières. La raison a pareillement son enfance, où elle a besoin d'être allaitée et portée. Alors elle se repose entièrement sur l'autorité, par un instinct naturel et comme si elle sentait sa propre faiblesse; sans cet appui elle chancelle et ne peut se soutenir. »

Un principe que Reid s'attache encore à élever au-dessus du raisonnement et de l'expérience, est celui qui nous fait croire à la stabilité des lois de la nature. Loin que ce principe soit l'effet du raisonnement, il serait impossible de faire aucun raisonnement en physique si ce principe n'était supposé; et il n'y aurait pas moyen de conduire jusqu'au bout la moindre expérience et d'en tirer le moindre profit, si ce principe n'intervenait à chaque pas. « Si un certain degré de froid suffit pour geler l'eau aujourd'hui, dit Reid[1], et que nous sachions qu'il en a toujours été ainsi dans le passé, nous ne doutons pas que le même froid ne gèle l'eau encore demain et l'année prochaine. Je confesse que c'est une vérité que tous les hommes croient dès qu'ils l'ont comprise; mais pourquoi la croient-ils, et d'où leur peut venir cette évidence? Ce n'est pas, à coup sûr, pour avoir comparé les idées ensemble; car, en comparant l'idée du froid avec celle d'une eau durcie et changée en un corps solide et transparent, je n'aperçois aucune connexion entre ces deux idées; personne ne peut faire voir que l'un de ces phénomènes résulte nécessairement de l'autre, et ne peut dire pourquoi la nature les a liés invariablement ensemble. Nous l'apprenons, dira-t-on, par l'expérience,

1. *Ibid.*, p. 551.

car elle nous enseigne que le froid et la glace ont toujours été liés ensemble dans le passé. Oui, mais l'expérience n'atteint pas l'avenir, et la question qu'il faut résoudre est précisément de savoir comment nous concluons du passé à l'avenir, et comment nous croyons fermement que ce qui est arrivé dans l'un se reproduira dans l'autre. L'auteur de la nature nous en a-t-il fait la promesse? Étions-nous présents à ses conseils lorsqu'il établit les lois qui règnent sur la nature, et qu'il détermina le temps de leur durée? Il est vrai que si nous croyons qu'il existe un auteur de la nature souverainement bon et souverainement sage, nous avons de fortes raisons de penser qu'il maintiendra les mêmes lois, et que les mêmes liaisons entre les choses ne cesseront pas de subsister parce que, s'il agissait autrement, nous ne pourrions plus rien apprendre et toute l'expérience possible ne nous serait d'aucun usage. Cette considération, je l'avoue, lorsque nous avons l'usage de la raison, sert beaucoup à nous confirmer dans la persuasion où nous sommes que le cours présent de la nature ne sera pas interrompu; mais ce n'est pas là ce qui a donné naissance à cette persuasion, et les enfants n'ont pas besoin d'un tel raisonnement pour croire fermement que le feu les brûlera s'ils en approchent de trop près. Cette persuasion est donc l'effet de l'instinct et non pas de la raison.

« Le Dieu sage qui nous a créés a voulu qu'une foule de conaissances qui nous sont indispensables, nous parvinssent par l'usage et l'expérience, avant le développement tardif de la raison; et il a pourvu d'une manière admirable à ce qu'il en fût ainsi. Premièrement, il a soumis la nature à des lois fixes et immuables; en sorte que nous

trouvons entre les phénomènes des liaisons innombrables qui subsistent d'âge en âge, et qui ne cesseront jamais de subsister. Sans cette stabilité du cours de la nature, il n'y aurait pas d'expérience, ou elle ne serait pour nous qu'un flambeau dont la fausse lueur ne pourrait servir qu'à nous égarer. Sans le principe de véracité, les paroles des hommes ne seraient plus les signes de leurs pensées ; sans la stabilité des lois de la nature, une chose ne pourrait être le signe naturel d'une autre. Secondement, il a mis dans l'esprit humain un principe primitif qui nous persuade que le cours de la nature sera toujours le même, et que les liaisons que nous avons observées continueront toujours de subsister. C'est par ce principe général qu'après avoir une fois observé que deux choses ont toujours été liées entre elles, l'apparition de l'une nous fait croire à l'existence ou à la production prochaine de l'autre. »

Comme il n'y a point d'induction qui ne suppose la stabilité des lois de la nature, Reid appelle principe d'induction le principe de notre croyance à la permanence et à la durée de l'ordre naturel. C'est par la force de ce principe que nous donnons un assentiment immédiat à cet axiome sur lequel est bâti tout l'édifice de nos connaissances : que les effets du même genre doivent avoir la même cause. « [1] Le principe d'induction, comme celui de crédulité, règne sans bornes dans l'enfance ; et il se restreint à mesure que nous avançons en âge. Il nous induit souvent en erreur ; mais, à tout prendre, il est d'un avantage infini. C'est par ce principe que l'enfant qui s'est brûlé une fois évite le feu, et qu'il se sauve dès qu'il aperçoit le chirurgien qui l'a inoculé. Il vaut mieux qu'il

1. *Ibid.*, p. 357.

fasse le dernier de ces deux actes que de ne pas faire le premier... Éteignez le flambeau de l'induction, et l'expérience n'est plus qu'un aveugle qui a perdu son guide. Elle pourra sentir ce qui est présent et ce qui la touche actuellement, mais elle ne verra jamais ce qui est devant elle ou derrière, à sa droite ou à sa gauche, ce qui est passé et ce qui est futur [1]. »

IV. Si on remonte à l'origine de toutes les sciences, à la racine de toutes les grandes institutions, on rencontre des données premières que l'expérience et le raisonnement n'ont pas faites et qui nous sont fournies par la nature. Ainsi il est impossible d'expliquer l'origine du langage par la seule convention ; car une convention suppose déjà impérieusement un langage. Ce paralogisme a paru tellement invincible que, ne pouvant résoudre le nœud, on l'a tranché, et qu'on a mis Dieu à la place de l'analyse [2]. Mais il n'est pas plus besoin d'une intervention spéciale de Dieu pour expliquer l'origine des langues que pour expliquer celle des lois et des gouvernements. La nature humaine y suffit quand on sait la consulter et la comprendre. Il y a deux sortes de langages, l'un artificiel, qui est le fruit d'une convention, l'autre naturel qui a précédé toute convention, et qui est une institution primitive et spontanée de la nature. Ce dernier langage, l'homme ne l'a pas inventé, il l'a trouvé, et avec celui-là, peu à peu il a fait l'autre. Naturellement tous les hommes parlent un certain langage que, naturellement aussi, tous les hommes entendent. Les animaux même ont quelques

1. *Ibid.*, p. 558.
2. Voyez sur l'origine du langage, une théorie conforme à celle de Reid, t. I, p. 157 et 565; t. II, p. 344.

signes naturels à l'aide desquels ils s'entendent. Ch. IV, sect. 2[1]. « A peine le petit poussin est-il éclos, dit Reid, qu'il entend déjà les sons par lesquels sa mère l'invite à manger, et par lesquels elle lui exprime sa joie ou ses alarmes. Un chien ou un cheval distingue très-bien, au ton de la voix de l'homme qui lui parle, si l'on prétend le caresser ou le menacer. Mais les brutes, autant que nous en pouvons juger, n'ont aucune notion de contrat, de traité, ni d'obligation morale d'y être fidèle. Si la nature leur avait donné ces notions, probablement elle leur aurait donné des signes naturels pour les exprimer; quand elle refuse ces notions, il est aussi impossible de les acquérir par le secours de l'art qu'il l'est à un aveugle de se faire une idée des couleurs. Il y a des animaux qui sont sensibles à l'honneur et aux affronts; il y en a qui ont du ressentiment et de la reconnaissance; mais il n'y en a pas un, du moins autant que nous en pouvons juger, qui puisse faire une promesse ou donner sa foi, parce qu'ils ne portent en eux-mêmes aucune notion semblable. Si le genre humain n'avait donc pas ces notions infuses, et qu'il n'eût pas reçu des signes naturels pour les exprimer, les hommes, avec tout leur esprit et leur génie, n'eussent jamais été capables d'inventer une langue.

« Les éléments du langage naturel du genre humain, ou ces signes qui expriment naturellement nos pensées, peuvent être réduits à trois genres différents : les modulations de la voix, les gestes et les traits du visage ou la physionomie. C'est par ce moyen que deux sauvages, qui n'ont point de langage artificiel qui leur soit commun,

1. Page 89.

vont converser ensemble, qu'ils se communiquent leurs pensées d'une manière assez compréhensible, qu'ils demandent et qu'ils refusent, qu'ils affirment ou nient, qu'ils font des menaces ou des supplications, qu'ils trafiquent, donnent leur foi et leur promesse, font des traités et des alliances. Tous ces faits pourraient être confirmés, s'il était nécessaire, par des histoires revêtues d'une autorité à laquelle il n'est pas possible de se refuser.

« Le genre humain ayant donc reçu de la nature un langage commun, pauvre, il est vrai, et circonscrit aux besoins les plus indispensables mais intelligible, il ne fallait pas un si grand génie pour lui donner de la perfection, en y ajoutant des signes artificiels qui suppléassent à ses défauts. Ces signes ont dû se multiplier, à mesure que les arts nécessaires à la vie et les connaissances ont fait des progrès. »

V. Je finis par où j'aurais dû commencer peut-être, par où il faut à la fois et commencer et finir, par la méthode. Sur ce point capital, le disciple de Turnbull, le successeur de Smith et d'Hutcheson, a laissé bien loin son maître et ses devanciers. Il professe d'abord les mêmes maximes générales sur la nécessité de la méthode expérimentale, mais de plus il a connu et il recommande le procédé spécial qui seul convient à l'étude de ce sujet particulier qu'on appelle l'esprit humain.

Dès le premier chapitre, Reid établit que la vraie méthode philosophique est la méthode expérimentale. « Celui[1] qui découvrit le premier que le froid convertissait l'eau en glace et que le chaud la convertissait en vapeur, suivit les mêmes principes généraux et la même méthode

1. Page 15.

qui firent découvrir ensuite à Newton la loi de la gravitation et les propriétés de la lumière. Ses règles pour procéder en philosophie ne sont que les pures maximes du sens commun, celles que les hommes prudents suivent dans la conduite ordinaire de la vie. Quiconque prétend philosopher sur d'autres règles, soit qu'il s'agisse du monde matériel ou du monde intellectuel, court risque de se méprendre et de n'atteindre pas le but où il tend.

« Les conjectures et les théories sont des productions de l'homme que nous trouverons toujours très-différentes des œuvres de Dieu. Si nous voulons connaître parfaitement celles-ci, il faut les observer et les analyser, sans rien ajouter du nôtre aux résultats que nous donnera l'observation. Une juste interprétation de la nature, voilà la philosophie orthodoxe ; tout ce que nous y ajoutons de nous-mêmes est apocryphe..... Tout ce que nous savons du corps humain est le produit des dissections et des observations anatomiques. C'est par la même voie que nous pouvons espérer de parvenir à la connaissance de l'esprit, de ses principes, de ses facultés. Il faut l'anatomiser, le disséquer, pour ainsi dire, si l'on veut connaître sa construction et sa constitution. »

Assurément ce sont là des préceptes excellents, mais bien généraux et un peu vagues. Dans le dernier chapitre, intitulé *Conclusion*, Reid, instruit par la pratique, s'élève à des vues tout autrement neuves et profondes. Il ramène tous les procédés jusqu'ici suivis en philosophie à deux procédés, l'un qu'il appelle la voie de réflexion, l'autre la voie d'analogie. Le premier conduit seul à une vraie connaissance de l'esprit humain, parce qu'il le con-

sidère en lui-même et dans ses caractères propres. Le second est une source immense d'erreur; car, au lieu de s'attacher à l'esprit humain, tel qu'il est réellement, et de l'étudier dans les phénomènes qui nous révèlent sa nature particulière, il se le figure d'abord sur des idées préconçues, empruntées à des objets différents. Tous les êtres, les plus différents même, ont des analogies dans l'harmonie de l'univers. Il y a un plaisir infini à considérer les choses par leurs ressemblances, à embrasser et à resserrer le monde entier dans un petit nombre d'idées simples et générales. Mais le danger est ici à côté de l'avantage : à force de rechercher les analogies on court risque de se laisser prendre à des analogies trompeuses, ou du moins de ne pas apercevoir les différences cachées souvent sous des ressemblances plus apparentes que réelles. Ce qui constitue un être, ce n'est pas sa ressemblance avec tel ou tel autre; ce sont avant tout ses différences. Tout être est lui et non pas un autre; et tant qu'on ne le connaît pas dans ses caractères distinctifs, on ne le connaît pas réellement. La solidité et la profondeur sont donc à ce prix qu'on ne poursuivra pas d'abord la grandeur et l'étendue, et qu'on écartera toutes les analogies. On est toujours à temps d'instituer ces comparaisons séduisantes, difficiles, périlleuses. Il faut commencer par s'enfermer dans le sujet qu'on veut connaître, et par l'étudier directement, en le séparant de tout ce qui n'est pas lui. Ainsi seulement peut s'engendrer, dans une réflexion attentive et sévère, une vraie philosophie de l'esprit humain.

Remarquez-le : ce n'est plus là seulement la méthode générale d'observation et d'induction, qui porte si justement le nom de Bacon et de Newton; c'est quelque chose

de particulier et qui tient au rapport intime qui unit l'observateur et la chose observée. Appliquez à l'étude de l'esprit humain la méthode de Bacon et de Newton, voici la marche qu'elle suivra et les résultats auxquels elle s'arrêtera. Elle observera les phénomènes intellectuels qui se présenteront; elle les classera selon la diversité de leurs caractères; elle induira des phénomènes observés les pouvoirs et les causes qui ont produit ces phénomènes; et ainsi elle arrivera à une conception de nos facultés semblable à celle que nous nous formons des causes des phénomènes de la nature. La réflexion aussi fait tout cela; mais de plus, moins préoccupée de classifications et d'inductions toujours un peu abstraites et générales, que d'aperceptions directes et particulières, elle pénètre dans les caractères intimes du sujet qu'elle étudie, et elle acquiert, non pas seulement la notion, mais la conscience de ses qualités qui sont ici ses opérations. Ces opérations sont nos facultés mêmes en action. La réflexion s'y applique, et nous en procure une connaissance immédiate tout autre que celle que peut donner l'induction. Pour celle-ci il y a des causes, parce que le principe de causalité nous force d'en concevoir, tandis que la puissance causatrice que je possède tombe sous l'aperception directe de la réflexion. J'agis, et, en réfléchissant sur l'action que je produis, je trouve engagée dans cette action la force, la puissance, la cause, non générale et abstraite, mais particulière et personnelle qui la produit au moment même où ma réflexion l'aperçoit. Si la puissance causatrice dont je suis doué n'est qu'une induction, à plus forte raison la liberté de cette puissance ne sera aussi qu'une induction. Au contraire, pour la

réflexion, mon action, ma puissance qui a produit cette action, ma liberté, caractère éminent de cette puissance, sont des faits dont j'ai une aperception complexe mais immédiate, une certitude intuitive contre laquelle nul raisonnement ne peut rien. Par une dernière conséquence, d'après la méthode inductive nous ne connaissons pas plus la nature de l'âme, sujet nécessaire des phénomènes intérieurs, que celle de la force qui fait graviter les corps. Cette force n'est qu'une hypothèse où il n'y a de certain que les phénomènes et leurs lois. De même, l'âme est une hypothèse où il n'y a de certain que les phénomènes et leurs lois ; quant à leur sujet inconnu, s'il est matériel ou spirituel, c'est un problème inaccessible à une sage induction. Cette ignorance de la nature de l'âme est même donnée comme le triomphe de la méthode inductive, et M. D. Stewart, dans sa notice sur Reid et ailleurs, tout en convenant que la philosophie écossaise est défavorable aux conclusions du matérialisme, proclame hautement que cette école n'admet pas non plus le principe opposé. « On suppose, dit-il, que Reid a posé en fait une douteuse hypothèse sur la nature du principe qui pense et qui sent. Il me suffirait presque de répondre que l'attaque est justement dirigée vers le point où sa philosophie est le plus complétement invulnérable. Le caractère qui distingue particulièrement la science inductive de l'esprit, c'est qu'elle fait profession de s'abstenir de toute spéculation touchant la nature et l'essence de l'âme ; elle concentre entièrement son attention sur les phénomènes qui nous sont attestés par le témoignage du sens intime, et sur les lois auxquelles ces phénomènes sont soumis. Sous ce rapport, elle se sépare à la fois des hypothèses pneumato-

logiques de l'école, et des théories non moins chimériques si chaudement professées par les métaphysiciens physiologistes de nos jours. Elle se distingue de l'ancienne école, comme les recherches de la mécanique sur la loi des corps en mouvement diffèrent des discussions des anciens sophistes sur l'existence et la nature du mouvement ; elle diffère de la nouvelle secte, comme les découvertes de Newton sur la loi de la gravitation se distinguent de la question qu'il élève sur l'éther invisible, dont il suppose que cette loi peut être l'effet. Les phénomènes que cette méthode inductive a pour but de constater reposent sur leur propre évidence ; leur certitude est tout à fait indépendante des hypothèses dont nous avons parlé, et ne resterait pas moins inébranlable alors même que la vérité de l'une de ces hypothèses serait pleinement établie. »

Je voudrais, à mon tour, pouvoir défendre absolument Reid contre cette apologie de son illustre disciple. Je conviens que sur ce dernier point, comme sur quelques autres, Reid s'est très-souvent arrêté à l'étroite circonspection où le renfermait la méthode inductive ; mais je maintiens que dans le passage que je citerai tout à l'heure, la méthode réflexive, avec les avantages qui la distinguent, est hautement reconnue. La preuve en est que, lorsqu'il remonte à l'auteur de cette méthode, Reid ne cite plus Bacon et Newton, comme il l'a fait au début de son livre lorsqu'il traitait seulement de la méthode en général. Ici, le nom qu'il invoque, lui, anglais et écossais, nourri dans le culte de Bacon et de Newton, et formé à l'école de Locke, est un nom qui n'est jamais venu sous la plume de Turnbull et d'Hut-

cheson, le nom alors presque oublié de Descartes. Reid déclare que Descartes est le fondateur de la méthode réflexive, et qu'à ce titre il est véritablement le père de la philosophie moderne. Songez quelle probité courageuse et quelle conviction profonde il a fallu à Reid pour parler ainsi en plein XVIII[e] siècle, au commun scandale des amis et des ennemis de l'école écossaise. Il exagère peut-être quand il prétend que la philosophie ancienne n'a connu que la voie d'analogie, et que la philosophie moderne est entrée la première dans la voie de réflexion; il aurait dû se rappeler davantage Socrate et l'école platonicienne. D'ailleurs, il est impossible de mieux caractériser l'entreprise et le génie de Descartes. Il ne se contente pas de célébrer notre immortel compatriote comme ayant brisé l'autorité en philosophie, mais comme ayant véritablement émancipé l'esprit humain en l'arrachant au joug des apparences, des faux semblants, des analogies péripatéticiennes et scholastiques, qui, en offusquant le caractère propre de ses opérations, l'empêchaient de parvenir à la vraie connaissance de lui-même; il rapporte à Descartes l'honneur d'avoir le premier démontré que nous avons de l'esprit, par la perception de ses opérations, une connaissance plus certaine et plus immédiate que nous n'en avons des objets extérieurs par le secours de nos organes et de nos sens. Reid ne dit pas plus que Descartes que la réflexion nous donne une intuition directe de l'âme et de la substance que nous sommes, mais il a bien l'air d'accepter la démonstration cartésienne de la nature spirituelle de l'âme fondée sur la connaissance directe de ses opérations manifestement spirituelles; du moins, il élève très-haut Descartes pour

avoir séparé à jamais la substance pensante des substances étendues. Encore une fois, je ne prétends pas que Reid n'a pas ailleurs parlé quelquefois comme M. D. Stewart vient de le faire tout à l'heure, mais ici il parle comme Descartes lui-même.

Rappelons-nous que, dans la lettre à lord Kames[1] sur la différence des causes naturelles et de la cause qui est en nous, Reid déclare positivement que nous avons une aperception directe et immédiate de cette cause vraiment efficiente, au lieu que les causes naturelles données par l'induction sont de simples lois qui expliquent seulement la succession des phénomènes. C'est la conscience et non l'induction qui atteste en nous une vraie puissance causatrice, un pouvoir actif composé de pensée et de volonté, type primitif de la notion que nous nous formons de la cause suprême elle-même. A cette conscience triomphante du pouvoir actif et libre de l'âme et à cette conviction de sa nature spirituelle, on reconnaît à quel point la méthode réflexive était chère et familière à Reid ; et, selon nous, c'est par là qu'il sort de la classe des autres philosophes de l'école écosssaise, et qu'il appartient à la famille des métaphysiciens. Au fond, Bacon et Newton sont des physiciens ; en métaphysique ils ne sont que des amateurs de premier ordre. La méthode qu'ils recommandent est bien la méthode expérimentale, mais appliquée aux phénomènes de la nature physique, phénomènes dont les causes efficientes échappent à toute observation, et dont nous ne pouvons qu'induire les lois. La méthode réflexive ou psychologique atteint directement, avec les phénomènes, leurs causes efficientes,

1. Plus haut, p. 338.

c'est-à-dire nos facultés ; et, par l'intuition intime de ces facultés, elle nous donne, sinon directement, au moins par l'induction la moins éloignée et la plus voisine de l'intuition elle-même, la connaissance certaine de la nature du sujet de ces facultés, de ce sujet qui est nous-mêmes. Quiconque entre dans l'étude de l'esprit humain par la voie de la réflexion, marche droit au but. Quiconque ne suit d'autre méthode que la méthode expérimentale de Bacon et de Newton, ne court pas le risque, il est vrai, de tomber dans des hypothèses extravagantes, mais se condamne à des circuits immenses qui aboutissent à des résultats médiocres. La méthode expérimentale est comme une grande route qui a deux sentiers différents, l'un qui conduit à la connaisssance de la nature, l'autre à celle de l'esprit humain. Toute méthode générale se modifie nécessairement suivant le sujet particulier auquel elle s'applique. La méthode réflexive est une application spéciale de la méthode générale de l'observation et de l'induction, et, à ce titre, elle a ses règles à part ; et celui qui l'a connue le premier parmi les modernes, ce n'est pas Bacon, c'est Descartes. L'éloge que Reid en fait ici honore infiniment sa sagacité et sa loyauté. Nous nous empressons de le recueillir. Nous allons mettre sous vos yeux les endroits les plus remarquables de la *Conclusion* des *Recherches*, avec quelques autres pages tirées des *Essais sur les facultés intellectuelles*, où, revenant après plus de vingt ans sur l'éloge de Descartes, Reid, au lieu de l'affaiblir le confirme, et de nouveau attribue à Descartes la gloire d'avoir créé la science de l'esprit humain, et d'être le maître de Locke aussi bien que de Malebranche. Un tel langage mérite

d'être rappelé à la philosophie contemporaine en Écosse et même en France.

Recherches, etc., ch. VII, *Conclusion*[1]. « Il y a deux voies différentes par lesquelles les hommes peuvent se former des idées de l'esprit, de ses facultés et de ses actes. La première est la seule qui conduise à la vérité, mais elle est étroite et fatigante, et peu de personnes l'ont suivie. La seconde est large et facile : on y marche à l'aise à la suite du vulgaire et sur les traces de la plupart des philosophes. Le commun des hommes n'a pas besoin d'en connaître une autre : elle suffit également au poëte et à l'orateur; mais, dans les recherches philosophiques, elle mène à l'erreur et aboutit aux plus étranges illusions.

« Nous pouvons appeler la première *voie de réflexion*. Au moment où les opérations de l'esprit s'accomplissent, nous en avons conscience, et il est en notre pouvoir d'y attacher notre réflexion et de les observer jusqu'à ce qu'elles nous soient devenues familières. Cette méthode est la seule qui puisse nous donner des notions exactes de ces opérations; mais, entourés d'objets extérieurs qui sollicitent continuellement notre attention, rien ne nous est plus difficile que la réflexion qu'elle exige : aussi les philosophes eux-mêmes l'ont-ils peu employée. . .

« La seconde voie, qui est aussi la plus commune, peut s'appeler la *voie* d'*analogie*. Il n'est point de phénomène si singulier dans le spectacle de la nature qui ne puisse nous offrir quelque ressemblance, ou, tout au moins, quelque analogie avec les choses que nous connaissons. L'esprit se plaît à découvrir de pareilles analogies, et il

1. Page 565.

s'y arrête avec plaisir. La poésie leur doit une grande partie de ses charmes, et l'éloquence l'un des moyens les plus puissants de persuader. . .

« Tous les hommes ont un penchant naturel à concevoir les choses qu'ils connaissent moins, ou qui sont en elles-mêmes plus difficiles à comprendre, à l'aide des analogies qu'elles peuvent offrir avec celles qui leur sont familières. Un marin, élevé à bord d'un vaisseau, accoutumé à ne s'occuper et à ne parler que des choses relatives à son état, vient-il à discourir d'une autre matière, le langage et les idées de sa profession s'infusent, pour ainsi dire, dans le sujet qu'il traite; les règles de la navigation deviennent dans sa bouche la mesure de toute chose; et nul doute que, s'il lui prenait fantaisie de philosopher sur les facultés de l'esprit, il ne construisît l'homme sur le modèle de son vaisseau, et ne trouvât dans l'esprit des voiles, des cordages, des mâts et un gouvernail.

« Les objets sensibles n'occupent et n'intéressent pas moins l'esprit des hommes que les choses relatives à la navigation celui du marin. Durant une partie considérable de la vie, notre pensée ne peut leur échapper un moment; et, lorsque nous avons atteint l'âge de la réflexion, ce n'est point une chose facile de la fixer sur des phénomènes d'une autre nature, de manière à nous en former des notions claires et précises. Quand l'expérience ne serait pas là pour nous l'apprendre, on pourrait donc présumer que le langage et les idées des hommes, en ce qui concerne l'esprit et ses opérations, doivent être fortement analogiques et presque entièrement empruntées aux objets sensibles; on pourrait en conclure avec la même certitude que ces analogies ont dû tromper les phi-

losophes comme le vulgaire, et les induire à matérialiser l'esprit et à identifier ses opérations avec les phénomènes du monde extérieur. Cette double présomption est parfaitement confirmée par les faits.

« Les noms par lesquels l'esprit est désigné dans presque toutes les langues, montrent avec quelle uniformité, à toutes les époques et dans tous les pays, l'homme a obéi à cette loi d'analogie, assimilant toujours l'esprit à ce qu'il y a de plus subtil dans la matière, à l'air, par exemple, ou au souffle qui sort de la poitrine. Nous avons, il est vrai, des mots qui sont spéciaux et non point analogiques pour exprimer les différentes manières de percevoir les choses extérieures; ainsi nous disons *le toucher, la vue, le goût, l'ouïe*, etc.; mais nous sommes souvent obligés d'employer ces mots d'une manière figurée, pour exprimer d'autres facultés de l'esprit qui sont d'une nature entièrement différente. Toutes les facultés qui impliquent quelque degré de réflexion, n'ont en général que des noms formés par analogie; nous disons des objets de la pensée *qu'ils sont dans l'esprit*; nous les *saisissons*, nous les *comprenons*, nous les *concevons*, nous les *imaginons*, nous les *retenons*, nous les *pesons*, nous les *analysons*, et toutes ces expressions sont empruntées à l'action physique.

« Il ne paraît pas que les idées des anciens philosophes sur la nature de l'âme fussent beaucoup plus épurées que celles du vulgaire, ni qu'elles fussent formées d'une autre manière. Nous distinguerons les opinions de la philosophie sur ce point en anciennes et modernes. L'ancienne philosophie sur la nature de l'âme finit à Descartes qui lui donna le coup fatal, après lequel elle n'a

plus fait que languir, et dont elle est morte. Descartes est le père de la nouvelle; mais elle a fait de grands progrès depuis cet illustre philosophe, en s'appuyant sur les principes qu'il avait posés. La philosophie ancienne sur la nature de l'âme, paraît avoir été purement analogique; la nouvelle se donne pour fille légitime de la réflexion: toutefois, la sûreté de cette filiation est contestable, car elle renferme encore bien des traces des anciennes idées analogiques.

« ..... Après avoir régné plus de mille ans presque sans rival dans toutes les écoles de l'Europe, le système péripatéticien s'éclipsa devant celui de Descartes. La clarté des idées et du style de Descartes, comparée à l'obscurité d'Aristote et de ses commentateurs, forma un préjugé en faveur de la nouvelle philosophie. L'élévation avait été le caractère du génie de Platon, la subtilité celui du génie d'Aristote; Descartes les surpassa l'un et l'autre par la lucidité qu'il répandit dans ses ouvrages et que ses successeurs ont constamment imitée. Le système généralement reçu de nos jours sur la nature de l'âme et de ses opérations, tient si fort tout son esprit et tous ses principes de Descartes que, malgré les corrections et les additions que Malebranche, Locke, Hume et Berkeley y ont faites, on peut encore l'appeler le *système cartésien*.

« On peut observer que la méthode, préalablement admise par Descartes, devait naturellement le conduire à étudier beaucoup plus les opérations de l'esprit *par la voie de réflexion*, et à se fier beaucoup moins, pour s'en former des notions, à *la voie d'analogie*, qu'aucun philosophe ne l'avait encore fait avant lui. Comme il se pro-

posait d'élever son système sur des fondements neufs, il commença par prendre la ferme résolution de ne rien admettre dont il ne fût certain, et dont il n'eût la plus parfaite évidence. Il supposa que ses sens, sa mémoire, sa raison, et toutes les autres facultés auxquelles on a coutume de s'en rapporter dans la vie, pouvaient le tromper et le jeter dans l'illusion; et il résolut de ne rien croire tant qu'une évidence irrésistible ne forcerait pas son assentiment.

« En suivant cette manière de procéder, ce qui lui parut d'abord certain et évident, c'est qu'il pensait, qu'il doutait, qu'il délibérait; il lui sembla, en d'autres termes, que les opérations de son esprit, dont il avait conscience, ne pouvaient être illusoires, qu'elles étaient d'une incontestable réalité, et que, quand bien même toutes ses autres facultés l'induiraient en erreur, il serait impossible que sa conscience le trompât. L'infaillibilité de la conscience lui parut donc la première de toutes les vérités. Ce fut sur ce terrain solide qu'il prit pied, en échappant aux flots du scepticisme, et sur cette base qu'il résolut d'élever tout l'édifice de la connaissance, sans invoquer d'autres principes pour l'élargir.

« Comme en vertu de cette résolution, toutes autres vérités, et particulièrement l'existence des objets sensibles, devaient être déduites par un raisonnement rigoureux des données de la conscience, Descartes fut naturellement conduit à diriger immédiatement son attention sur les opérations que la conscience nous révèle, sans recourir aux objets extérieurs pour s'en former des notions.

« Ce ne fut point par la voie de l'analogie, mais par

celle d'une réflexion attentive, que Descartes en vint à s'apercevoir que la pensée, la volonté, le souvenir et tous les autres attributs de l'esprit n'ont aucune ressemblance avec l'étendue, la figure, et les différentes qualités de la matière ; qu'ainsi nous n'avons point de raison de croire à la similitude de la substance pensante et de la substance étendue ; qu'enfin comme les attributs du principe pensant sont des choses dont nous avons conscience, nous pouvons les connaître d'une manière plus certaine et plus immédiate par la réflexion que les objets extérieurs par les sens.

« Descartes fut le premier, que je sache, qui fit ces observations ; et l'on doit reconnaître qu'elles sont plus importantes à elles seules et jettent plus de lumière sur le sujet que tout ce qu'on en avait dit précédemment. Ce résultat doit nous inspirer une extrême défiance pour toute notion relative à l'esprit et à ses opérations, tirée par voie d'analogie des objets sensibles, et nous faire considérer la réflexion comme la seule autorité digne de foi et la source unique de toute connaissance réelle en pareille matière. »

Essais sur les facultés intellectuelles, Ess. II, ch. VIII [1].

« La grande révolution que Descartes opéra dans la philosophie fut l'effet de la supériorité de son génie et des circonstances. Il y avait plus de mille ans qu'Aristote était regardé comme un oracle en philosophie ; son autorité était la seule règle du vrai ; l'ombre du platonisme se retrouvait encore dans quelques mystiques, mais leurs

1. Tome III, p. 151.

principes et leur manière de vivre n'attiraient point l'attention, et les faibles efforts de Ramus et de quelques autres pour le ranimer étaient restés presque sans effet. Les doctrines péripatétiques étaient si étroitement tissues avec la théologie scholastique que s'écarter des sentiments d'Aristote c'était rendre sa foi suspecte et alarmer l'église. Les parties les plus utiles et les plus intelligibles des écrits d'Aristote étaient négligées, et la philosophie était devenue l'art de parler savamment et de disputer subtilement, sans arriver à aucune découverte de quelque utilité pratique. Elle était fertile en mots, mais stérile en résultats, admirable pour dissimuler aux hommes leur ignorance, en les remplissant de la vaine opinion qu'ils savaient tout, et mettre par là un obstacle éternel aux progrès de la science. Elle était également féconde en controverses; mais comme ordinairement elles roulaient sur des mots ou sur des objets inaccessibles à l'intelligence humaine, l'issue en était toujours la même; après avoir longtemps disputé sans gagner ni perdre un pouce de terrain, la fatigue séparait les combattants, ou d'autres objets attiraient leur attention.

« Telle fut la philosophie des écoles, en Europe, pendant les longs siècles d'ignorance et de barbarie qui suivirent la chute de l'empire romain. Enfin le besoin d'une réforme se fit sentir, et quelques rayons de lumière commencèrent à percer ces épaisses ténèbres; l'esprit d'examen naquit, et l'on s'enhardit peu à peu à douter des dogmes d'Aristote. Renverser l'autorité dont il était depuis si longtemps en possession était le point important à gagner dans la cause des novateurs. Bacon et quelques autres philosophes avaient travaillé avec zèle

à cette tâche, et lorsque Descartes vint, la domination d'Aristote n'était déjà plus entière.

« Descartes comprit bien les vices de la doctrine dominante ; il avait à la fois le génie et l'audace nécessaires pour essayer d'en élever une nouvelle ; les sciences mathématiques lui étaient familières ; il y avait fait des découvertes importantes. Il désirait introduire la même clarté et la même évidence dans les autres branches de la philosophie.

« Sachant combien nous pouvons être égarés par les préjugés de l'éducation, il pensa qu'il n'y avait qu'un moyen de se soustraire à l'erreur ; c'était de commencer par douter de tout, par regarder toutes choses comme incertaines, même celles qu'on lui avait appris à tenir pour assurées, jusqu'à ce qu'il rencontrât une évidence si claire et si pressante qu'elle forçât son assentiment.

« Dans cet état de doute universel, la première chose qui lui parut claire et certaine fut sa propre existence ; il en était assuré, puisqu'il avait conscience qu'il pensait, qu'il raisonnait et qu'il doutait. *Cogito ergo sum*, tel fut donc l'argument qu'il employa pour prouver son existence. Il crut que cette proposition était la première de toutes les vérités, la pierre fondamentale sur laquelle est construit tout l'édifice de la science humaine, et sur laquelle il doit reposer......

« Le système de Descartes est exposé dans ses écrits avec une grande clarté et une singulière vigueur. Il faut y recourir si l'on veut bien le comprendre.

« Le mérite de Descartes ne peut être bien senti par ceux qui n'ont pas quelque notion de la doctrine péripatéticienne, dans laquelle il avait été élevé. Pour secouer

tous les préjugés de son éducation, et pour créer un système de la nature, complétement différent de celui qui avait subjugué l'entendement humain et le tenait en esclavage depuis tant de siècles, il fallait une force d'esprit extraordinaire......

« Dans le monde de Descartes nous ne trouvons que deux espèces d'êtres, les corps et les esprits ; les premiers nous sont manifestés par nos sens, les seconds par le témoignage de notre conscience ; nous concevons les uns et les autres aussi distinctement qu'il nous soit donné de concevoir quelque chose. L'étendue, la figure, le mouvement, sont les propriétés des corps ; l'unique propriété des esprits est la pensée, avec ses diverses modifications dont nous avons conscience. Descartes, ne pouvant observer entre eux aucune qualité commune, aucun trait de ressemblance, en conclut que ce sont des substances distinctes, d'une nature totalement différente, et que les corps sont essentiellement inanimés, inertes, incapables de sentir, de penser, et de produire aucune espèce de changement dans leur manière d'être.

« C'est à Descartes qu'appartient l'honneur d'avoir tiré le premier une ligne de démarcation distincte entre le monde matériel et le monde intellectuel, mondes tellement confondus dans les anciens systèmes qu'il était impossible de dire où commençait l'un et où finissait l'autre. On ne saurait dire combien cette distinction a contribué dans les temps modernes aux progrès de la philosophie de l'esprit et des corps.

« Il suivait évidemment de cette distinction, qu'une réflexion attentive sur les opérations de l'esprit était le seul moyen de faire quelque progrès dans la science qui s'en

occupe. Malebranche, Locke, Berkeley et Hume apprirent cette vérité à l'école de Descartes, et c'est à elle que nous devons les plus notables découvertes qu'on ait faites dans cette branche de la philosophie. L'habitude si naturelle au vulgaire de raisonner sur les facultés de l'esprit par des analogies tirées des propriétés du corps, habitude qui a été la source de presque toutes les erreurs en ces matières, était aussi incompatible avec les principes de Descartes que conforme à ceux de l'ancienne philosophie. On peut donc dire avec vérité que, dans cette partie de la philosophie qui a l'esprit pour objet, Descartes posa les véritables bases et ouvrit la seule voie qui, au jugement de tous les hommes sages de notre temps, puisse conduire au but. »

XXI[e] LEÇON.

REID. ESSAIS SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Premier essai : *Prolégomènes*. De la vraie méthode philosophique. Vice de la classification ordinaire des facultés de l'âme. — Deuxième essai : *Des facultés que nous devons à nos sens*. — Conditions de la perception. — Hypothèses imaginées pour expliquer la perception et qui la détruisent. — Distinction de la sensation et de la perception. — En quoi l'analyse de Reid est défectueuse. Intervention nécessaire du principe de causalité dans la perception. — Du principe qui nous fait rapporter les qualités sensibles à un sujet et nous donne l'idée de la substance matérielle. — De l'idée d'espace. Hardiesse et timidité de

Reid. — Troisième essai : *De la mémoire*. — De l'idée de durée. Confusion de l'ordre d'acquisition et de l'ordre logique de nos idées. Reid rejette la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'espace et du temps. — De l'identité personnelle. Reid ne s'explique pas sur la nature de l'âme. Fausse circonspection de l'école écossaise. — Quatrième et cinquième essais : *De la conception et de l'abstraction*. Reid conceptualiste.

Les *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme* comprennent huit essais, dont le dernier traite du goût, de la grandeur, de la beauté, et renferme ce qu'on pourrait appeler l'esthétique de Reid. Il en sera question plus tard. Aujourd'hui, je ferai connaître les sept premiers *Essais* qui résument ou développent les *Recherches sur l'entendement humain*.

Le premier essai contient les *prolégomènes* de l'ouvrage; et ces prolégomènes présentent, ramassées et réunies, toutes les observations éparses dans les *Recherches* sur la méthode philosophique.

Reid commence par donner en quelque sorte son vocabulaire, par expliquer le sens vrai des mots qui composent la langue philosophique. Il s'applique à ramener le plus possible cette langue à celle de tout le monde, qui réfléchit assez fidèlement les diverses opérations de la pensée dans leurs différences les plus caractéristiques. Une saine philosophie doit recueillir ces différences pour éviter les confusions de l'esprit de système. « Un philosophe, dit Reid, *Essai* 1er, chap. 1er [1], *explication des mots*, a le droit sans doute de sonder les distinctions qui se rencontrent dans toutes les langues; et s'il montre qu'elles ne sont

1. Trad. franç., t. III, p. 29.

pas fondées sur la nature des choses, s'il indique le préjugé universel qui les a introduites, il faut alors les imputer à une erreur vulgaire que la philosophie doit redresser. Mais quand, de prime abord et sans aucune preuve, il prend pour accordé que les distinctions consacrées dans toutes les langues n'ont aucun fondement dans la nature, c'est assurément traiter avec un trop leste dédain le sens commun du genre humain. Quand nous allons à l'école des philosophes, nous ne devons pas oublier d'y porter avec nous la vieille lumière du sens commun, et de nous en servir pour juger la nouvelle lumière que les philosophes nous communiquent : que, si l'on nous demande de mettre de côté l'ancienne lumière afin de pouvoir suivre la nouvelle, c'est une raison pour nous tenir sur nos gardes. Il peut y avoir des distinctions réelles, nécessaires à constater en philosophie, et que le langage ordinaire a négligées parce qu'elles n'importent pas dans les affaires ordinaires de la vie; mais je ne crois pas qu'il existe d'exemple d'une distinction consacrée dans toutes les langues et sans fondement dans la nature. »

Reid répète et confirme, chap. 3, *Des hypothèses*, ce qu'il a déjà dit contre les hypothèses et sur la distinction de la voie d'analogie et de la voie de réflexion. Il fait voir de nouveau comment les hommes ont été conduits à se représenter les opérations de l'esprit sur le modèle des phénomènes de la matière qui les ont frappés d'abord, et comment à leur tour, entraînés et subjugués par des habitudes invétérées, les philosophes sont arrivés, en suivant de trompeuses analogies, aux erreurs les plus déplorables. Il en cite un exemple

frappant. Quand on est irrésolu entre des motifs contraires dont les uns nous excitent à faire une chose et les autres à ne pas la faire, nous comparons ces motifs à des poids placés dans les bassins opposés d'une balance, et nous disons que l'homme pèse ces motifs, qu'il les balance, qu'il délibère. Le sens figuré de ces mots semblait ne devoir tromper personne, et pourtant il s'est trouvé des philosophes qui ont tiré de cette métaphore des conséquences sérieuses. « Ils ont prétendu, chap. 4, *De l'analogie*[1], que, de même que la balance ne peut incliner d'aucun côté, quand les poids opposés sont parfaitement égaux, et de même qu'elle incline nécessairement du côté le plus fort, de même aussi nous sommes dans l'impossibilité absolue de nous déterminer entre des motifs d'une égale force et nous cédons nécessairement à ceux qui l'emportent. Et sur ce fondement, quelques scholastiques ont été jusqu'à soutenir que si un âne se trouvait placé entre deux bottes de foin parfaitement semblables, il mourrait de faim faute de pouvoir choisir. Voilà un exemple de ces raisonnements par analogie auxquels je dis qu'il ne faut jamais se fier; car l'analogie entre la balance et l'homme qui délibère, quoiqu'une des plus frappantes qu'on puisse découvrir entre l'esprit et la matière, ne laisse pas cependant d'être trompeuse. Une matière inerte et inanimée et un être actif et intelligent sont des choses absolument différentes, et de ce que l'une reste en repos en certain cas, il ne s'ensuit pas que l'autre y doive demeurer dans un cas à peu près semblable. L'argument est aussi faible que si on disait :

1. *Ibid.*, pag. 67.

Un animal mort ne se meut que quand il est poussé, et s'il est poussé avec une force égale dans des directions contraires, il restera en repos; donc il en sera de même d'un animal vivant; car assurément la ressemblance entre un animal mort et un animal vivant est aussi grande que la ressemblance entre une balance et un homme. »

Contre les hypothèses et les fausses analogies Reid invoque l'observation: 1° celle du langage, interprète en général fidèle de l'esprit humain; 2° celle des actions et de la conduite des hommes; 3° celle des opinions accréditées. Les préjugés des hommes, quand ils sont généraux, et jusqu'à leurs erreurs, doivent avoir quelque cause générale dont la découverte peut jeter du jour sur la constitution de l'entendement humain. Sous ce rapport Reid recommande l'histoire de la philosophie. « Quand nous suivons, dit-il, chap. 5, *Moyens de connaître l'esprit*[1], la trace de cette multitude d'opinions philosophiques enfantées par les têtes pensantes de tous les âges, nous nous trouvons d'abord égarés dans un labyrinthe de rêveries, de contradictions, d'absurdités, où se rencontrent à peine quelques rares vérités. Cependant toute clarté n'est pas impossible dans ces détours obscurs. Si nous pouvons découvrir le point de vue qui a présenté à l'auteur de chaque système les choses telles qu'il nous les montre, nous apercevrons quelque conséquence dans les assertions qui nous semblaient les plus contradictoires et quelque probabilité dans celles qui nous paraissaient les plus chimériques. Considérée comme une carte des opérations intellectuelles des hommes de génie, l'histoire de la philosophie sera toujours intéressante;

1. *Ibid.*, page 70.

on y trouve, sur l'entendement humain, des révélations qu'on chercherait vainement ailleurs. »

Ce passage sur l'utilité de l'histoire de la philosophie nous rappelle les lignes suivantes de la dédicace des *Recherches* sur l'utilité du scepticisme lui-même : « Je me figure [1] les sceptiques comme des hommes occupés à examiner l'édifice des connaissances humaines et à faire des trous dans les endroits faibles et vicieux. Cependant on répare la brèche, et l'édifice entier en acquiert beaucoup plus de solidité qu'auparavant. »

Cette dernière observation généralisée eût pu élever Reid aux vues historiques que nous avons signalées dans la dernière partie de la *Théorie des sentiments moraux* [2]. Reid les a connues et il les rappelle ; mais au lieu de les agrandir, il les a plutôt resserrées ; il s'est arrêté à l'entrée de la carrière ouverte par son devancier; il se borne à invoquer une histoire de la philosophie conçue et exécutée dans un esprit philosophique, et qui s'attacherait à mettre en saillie le point de vue propre à chaque système pour en faire paraître l'erreur, démêler la cause de celle-ci, et par-là prévenir des erreurs semblables. Smith avait d'abord été plus loin en montrant que le point de vue de tout système célèbre est nécessairement vrai par quelque côté. Voilà la pensée profonde que Reid eût pu emprunter à l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux*. On en retrouve à peine un reflet affaibli dans cet endroit d'ailleurs si remarquable de la fin du sixième essai, chap. 8, *Des préjugés*

1. T. II, page 6.
2. Voyez plus haut, p. 250.

ou des causes d'erreur [1] : « Ce serait un bon livre, un livre utile aux hommes qui cherchent la vérité qu'une histoire judicieusement faite des différentes sectes et des différentes méthodes philosophiques qui ont régné dans le monde. Ce qui importerait dans une pareille histoire, ce ne serait pas le détail des doctrines de chaque secte, mais son esprit et le point de vue sous lequel elle envisageait les choses. Adam Smith a parfaitement compris la portée de cette idée, et il l'a réalisée, en ce qui concerne la morale, avec une sagacité profonde et une rare impartialité de jugement..... Il serait à désirer que l'on classât les différents systèmes philosophiques selon leurs tendances, comme on les désigne par le nom de leur auteur. Bacon a divisé la fausse philosophie en philosophie sophistique, philosophie empirique et philosophie superstitieuse, avec beaucoup de sagacité. Mais le sujet mériterait d'être traité de nouveau, et, s'il était possible, par une main aussi habile. »

Mais quelle que soit l'utilité de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même, la source la plus profonde et la plus pure où la philosophie doit chercher la vérité, est toujours la réflexion. Reid la définit [2], Essai Ier, ch. 5, le pouvoir de l'entendement de se replier sur ses propres opérations, d'y appliquer son attention et de les examiner sous toutes les faces. Il ne faut point confondre la réflexion et la conscience : tous les hommes ont, en tous temps, pourvu qu'ils soient éveillés, la conscience de ce qui se passe en eux ; très peu y réfléchissent et en font l'objet de leur pensée. « Il y a aussi loin de la conscience à la réflexion

1. Trad. franç., t. V, p. 201.
2. Tome III, p. 71.

qu'il y a de différence entre la vue rapide d'un objet qui s'offre de lui-même à l'œil lorsque nous sommes occupés d'autre chose, et le regard attentif avec lequel nous le considérons quand nous voulons le bien connaître. Un effort seul peut commencer et soutenir la réflexion : elle dure aussi longtemps que nous le voulons ; la conscience a la même mobilité que la pensée [1]. »

Les difficultés de la réflexion sont dans le grand nombre des opérations de l'esprit, dans leur diversité, dans leur mélange, dans leur succession rapide, dans la pente de l'habitude qui nous jette sans cesse du côté du monde extérieur, surtout dans cette loi fatale qui fait que notre attention se dirigeant naturellement sur l'objet de l'acte de notre esprit, dès que nous voulons la reporter de l'objet de l'acte à l'acte lui-même et à l'opération intérieure, celle-ci s'arrête et s'évanouit. Pour la retenir et la fixer, il faut une réflexion très-exercée. La plupart du temps la réflexion s'appuie sur la mémoire et n'atteint que des opérations qui ont cessé à l'aide de souvenirs plus ou moins distincts. Chap. 6, *De la difficulté d'étudier les opérations de l'esprit.*

En terminant cette brève analyse du premier *Essai*, marquons bien le caractère distinctif de la métaphysique de Reid dans l'objet unique et particulier qu'il se propose. Tandis que les autres philosophes, attirés par la grandeur et l'intérêt de certains problèmes, les traitent avec plus ou moins de sagacité, de profondeur et d'étendue ; Reid ne prétend qu'à connaître, à l'aide de la méthode qu'il vient de tracer, les opérations de notre esprit, ses facultés et les lois qui y sont attachées. Il ne

1. *Ibid.*, p. 72.

se pourra pas que sur sa route, dans l'étude des facultés et de leurs lois, il ne rencontre les problèmes qui ont tourmenté l'esprit humain et divisé les philosophes; alors il les traitera à sa manière : il tirera de l'analyse psychologique les lumières qui les peuvent éclairer; mais il se garde bien de les aborder directement; son objet propre est l'étude de nos différentes facultés. Tel est le caractère général et permanent des *Essais*.

A proprement parler, ils ne renferment qu'une théorie des facultés de l'âme, si même on peut appeler théorie une étude qui ne se pique pas d'avoir épuisé son sujet, et qui aime mieux se résigner à de nombreuses lacunes, plutôt que de les combler par des hypothèses.

Reid accepte la division ordinaire des facultés en facultés de l'entendement et facultés de la volonté, après avoir fait remarquer leur rapport intime et qu'il n'y a pas un seul acte de la volonté qui ne soit accompagné de quelque acte de l'entendement, puisque la volonté a nécessairement un objet qui doit être conçu ou perçu par l'entendement, de même que la volonté intervient dans l'exercice de nos facultés intellectuelles, soit pour les retenir, soit pour les diriger. Ces deux ordres de facultés concourent dans toutes ou presque toutes nos opérations, et nous rapportons nos opérations à l'entendement ou à la volonté, selon que l'un ou l'autre y domine. De là la division des Essais en *Essais sur les facultés intellectuelles* et *Essais sur les facultés actives*.

Quelle classification Reid adopte-t-il pour les facultés intellectuelles? et avant tout combien en compte-t-il? Ici paraît la circonspection, j'allais presque dire la timidité du philosophe écossais. Il examine la classification con-

venue des facultés de l'entendement; il prouve qu'elle est insoutenable, mais il ne la remplace pas.

On divise ordinairement les facultés de l'entendement, en simple appréhension, jugement et raisonnement, comme on distingue trois procédés dans l'acquisition de la connaissance : 1° l'esprit reçoit par les sens ou par la conscience une provision de notions ou d'idées qui sont les matériaux que la nature fournit à son activité intellectuelle; 2° en comparant ces idées, il aperçoit leurs rapports, leur convenance ou leur disconvenance; de là le jugement; 3° enfin de deux ou plusieurs jugements il compose le raisonnement. L'appréhension, le jugement et le raisonnement se suivent dans un ordre nécessaire. Nous ne saurions juger, si nous ne concevons les objets sur lesquels nous devons porter un jugement; et de même nous ne saurions raisonner qu'après avoir conçu et jugé. Ainsi, la seconde opération renferme la première, et la troisième renferme la première et la seconde. La première seule ne suppose aucune des deux autres. Telle est la théorie des facultés de l'entendement, qui a si longtemps régné dans toutes les écoles et qui a été reproduite de nos jours, à cette même chaire, par un professeur éminent, avec une grâce de langage qui l'a rajeunie et lui a donné l'apparence de la nouveauté [1]. Elle n'est pourtant pas d'hier; Reid la trouvait dans Hutcheson [2] qui lui-même l'avait trouvée dans la logique de Port-Royal. Séduisante par sa

1. Voy. les *Leçons de M. Laromiguière*, avec les remarques que M. de Biran et moi nous avons faites sur cet ingénieux ouvrage où paraissent les premiers symptômes de la réforme philosophique commencée, poursuivie et accomplie à la faculté des lettres.

2. Voyez plus haut, p. 43.

simplicité, elle est en contradiction avec les faits, et ne résiste pas à un sérieux examen. Elle suppose au fond la vieille théorie du jugement comparatif. Reid avait déjà fait justice de cette dernière théorie dans les *Recherches*. Il reproduit ici ses objections; elles sont accablantes. Il prend, de nouveau, l'exemple de la première opération de la conscience qui implique nécessairement un jugement, sans qu'il y ait et puisse y avoir de comparaison; d'où il suit, que le jugement n'est pas toujours une perception de rapports, et que le jugement n'est pas la seconde opération de l'entendement, mais la première; ce qui bouleverse et ruine la théorie. « Je sais que je pense, dit Reid[1], et c'est là de toutes mes connaissances, la plus certaine. L'opération de mon esprit qui me donne cette connaissance certaine, est-elle la simple appréhension? assurément non, puisque celle-ci n'affirme ni ne nie. On ne dira pas non plus que c'est le raisonnement qui m'apprend que je pense; il faut donc que ce soit le jugement, c'est-à-dire la comparaison de deux idées et la perception de leur convenance. Mais quelles sont ici les idées comparées? Sans doute l'idée de moi-même et l'idée de la pensée; car elles forment les termes de la proposition *je pense;* ainsi j'ai d'abord l'idée de moi-même, ensuite l'idée de la pensée; puis, en comparant ces deux idées, je découvre que je pense. Que tout homme capable de réfléchir voie par lui-même si c'est par une semblable opération que lui vient la conviction qu'il pense. Pour moi, il est évident que je ne l'ai point acquise de cette manière; et j'en conclus ou que les actes de la conscience ne sont pas des jugements, ou que le jugement est mal

1. Trad. franç., t. III, p. 82.

défini, quand on dit qu'il consiste à percevoir la convenance ou la disconvenance de deux idées. »

Reid observe avec raison qu'il n'y a pas de source d'erreurs plus féconde dans cette branche de la philosophie que les divisions qu'on prend pour complètes et qui ne le sont pas. « Bien peu d'esprits[1] sont capables d'embrasser d'un même coup d'œil tout un ordre de faits; et cependant il le faudrait pour former une division parfaite; toujours quelque chose échappe au philosophe; et pour que la chose oubliée rentre dans sa division, il faut qu'elle devienne ce que la nature ne l'a jamais faite. Cette faute est si commune parmi les philosophes que, si l'on veut se sauver de l'erreur, on doit tenir pour suspectes toutes les divisions de quelque crédit qu'elles jouissent, surtout si elles sont fondées sur une théorie douteuse. Dans un sujet imparfaitement connu, nous ne devons point prétendre à des divisions parfaites, mais laisser place à tous les changements futurs que pourra suggérer le progrès des connaissances. » Reid n'entreprend donc point de donner une théorie des facultés de l'âme; il n'ose pas affirmer quelles sont les facultés simples et élémentaires, quel en est le nombre, et quel est leur ordre de développement; il déclare qu'il se bornera à en examiner quelques-unes : 1° les facultés que nous devons aux sens extérieurs, 2° la mémoire, 3° la conception, 4° la faculté d'analyser les objets complexes et de combiner ceux qui sont simples, 5° le jugement, 6° le raisonnement.

L'Essai deuxième est consacré tout entier aux facultés que nous devons à nos sens : c'est au fond un résumé du

[1] *Ibid.*, p. 84.

premier ouvrage de Reid, avec quelques recherches nouvelles sur les systèmes des philosophes relativement à la perception des objets extérieurs. Nous-mêmes, nous nous bornerons à donner ici un résumé de ce résumé, en dégageant l'opinion de Reid de toute espèce de polémique.

La perception des objets extérieurs a diverses conditions qu'il ne faut pas confondre avec elle. Pour que cette perception ait lieu, il faut 1° qu'une impression quelconque soit faite sur un de nos organes ou par l'application immédiate de l'objet ou par quelque milieu placé entre l'objet et l'organe; 2° que les impressions faites sur les organes soient communiquées aux nerfs; 3° et par les nerfs au cerveau.

Comment ces trois conditions s'accomplissent-elles? comment l'objet fait-il quelque impression sur l'organe? comment l'organe transmet-il cette impression aux nerfs, et comment les nerfs la transmettent-ils au cerveau? Ce sont là des questions pleines d'intérêt sur lesquelles peut s'exercer l'esprit de recherche, pourvu qu'on ne prenne pas des conjectures et des hypothèses pour une explication légitime, pourvu surtout qu'on ne fasse pas dépendre de telle ou telle explication la réalité des phénomènes qu'on veut expliquer. En tout cas, ces explications se rapportent à la physiologie et non à la psychologie, deux sciences entièrement différentes et qui ne s'éclairent pas l'une l'autre. Que les conditions de la perception intellectuelle aient lieu de telle ou telle manière, soit par des vibrations dans un fluide élastique très-subtil, soit par le mouvement de molécules infiniment petites de la substance des nerfs et du cerveau; cela n'affecte point la perception elle-même, laquelle intéresse seule la science

de l'esprit humain. Il suffit à cette science de reconnaître avec certitude que la perception n'a lieu qu'à certaines conditions qui lui sont étrangères. Des expériences multipliées démontrent la nécessité de ces conditions. D'un côté, l'organe d'un sens étant parfaitement sain et recevant une impression très-vive, si le nerf de cet organe est coupé ou lié fortement, la perception n'a pas lieu; d'autre part, l'organe et le nerf étant également sains, s'il y a quelque lésion du cerveau, il n'y a pas non plus de perception. D'abord l'objet, ou immédiatement ou par quelque agent intermédiaire, fait une impression sur l'organe; ensuite l'organe devient un milieu qui transmet aux nerfs l'impression qu'il a reçue; enfin le nerf devient milieu à son tour et transmet l'impression au cerveau. Ici le rôle de la matière finit, du moins nous ne pouvons le suivre plus loin ; le reste de l'opération est purement intellectuel.

Sans doute, la connaissance des corps ayant précédé celle de l'esprit, nos langues sont remplies de métaphores qu'il est impossible de bannir; mais il ne faut pas en être dupe, et croire parler philosophiquement lorsqu'on parle poétiquement. Il y a ici plusieurs analogies vicieuses à éviter. 1° Si les corps n'agissent les uns sur les autres que par impulsion et impression, et si en effet l'objet extérieur, l'organe, le nerf et le cerveau agissent ainsi les uns sur les autres, cela ne prouve point que l'esprit agisse de la même manière. Ces mots, impressions faites sur l'esprit, sont une pure métaphore, empruntée à une analogie destituée de tout fondement. 2° Une hypothèse en engendre une autre : si l'esprit ne perçoit que par impression et impulsion ainsi que le corps est mû, le contact étant pour

les corps la condition de toute impression, la perception suppose le contact de l'esprit et des impressions transmises au cerveau. De là cette nouvelle métaphore que l'esprit, pour percevoir les impressions déposées dans le cerveau, doit être présent à ces impressions, et que pour y être présent il doit être placé dans le cerveau comme dans son siége et dans sa salle d'audience. Tout ce qu'il y a de vrai dans cette hypothèse, est la nécessité impérieuse que les impressions organiques et nerveuses aboutissent au cerveau, pour qu'il y ait perception. Si on ne veut pas dire autre chose, en disant que l'âme a son siége dans le cerveau et par exemple, dans cette partie du cerveau qu'on appelle la glande pinéale; rien de mieux; mais si on prenait cette manière de parler, pour l'expression de la réalité, on tomberait dans une erreur profonde. 3° Les deux hypothèses précédentes en entraînent naturellement une troisième. Dès que l'esprit agit comme un corps, par impression et par contact, il ne peut percevoir l'objet extérieur, distant de lui, qu'au moyen de certains intermédiaires, émanés de l'objet et transmis au cerveau par l'organe et le nerf, intermédiaires qui tiennent lieu de l'objet lui-même, de sorte qu'il suffit que l'esprit soit présent à ces intermédiaires et les perçoive pour percevoir indirectement l'objet extérieur. De là l'hypothèse d'espèces sensibles, sortant des objets, transmises au cerveau et y représentant les objets dont elles émanent; et comme l'œil est l'organe de l'usage le plus étendu et le plus fréquent, et qu'au fond de l'œil est peinte en effet une image en miniature de l'objet, on a pris cet exemple pour modèle, et généralisant ce fait on a supposé que les dernières impressions qui abou-

tissent au cerveau, y représentent les objets comme l'image qui est sur la rétine représente l'objet visible. C'est par l'entremise de ces images déposées dans le cerveau, que l'esprit perçoit les objets. Il ne les perçoit pas directement, il ne perçoit que leurs images; mais ces images, les représentant fidèlement, lui en tiennent lieu, et sont les seuls objets propres de la perception. Avant d'être perçues par l'esprit, ce ne sont que des impressions tactiles, visibles, sonores, odorantes, etc.; perçues par l'esprit elles s'appellent idées. Nous ne connaissons directement que nos idées; c'est en elles et par elles que nous connaissons les objets extérieurs; et c'est parce que ces idées sont des représentations fidèles des objets, que notre perception des objets est légitime et notre connaissance vraie.

Je demande de nouveau si on prend au sérieux ces métaphores ou si on s'en sert sans en être dupe. En parlant d'idées qui nous représentent les objets, veut-on dire seulement que si certaines impressions n'étaient pas transmises jusqu'au cerveau l'esprit ne percevrait pas les objets? Dans ce cas, on a raison, car on exprime un fait vrai, à savoir : que l'esprit, si un certain nombre de conditions matérielles ne sont pas préalablement accomplies, est incapable de percevoir. Va-t-on plus loin, et suppose-t-on qu'il y a réellement dans le cerveau, transmises par les nerfs et émanées des objets, des idées de ces objets qui en sont les images et dans lesquelles nous les contemplons comme dans un miroir? Il n'y a pas d'hypothèse plus chimérique, plus absurde, plus indigne d'une saine philosophie. D'abord, on assimile les impressions de tous les sens aux impressions de la vue;

on réduit tous nos sens à un seul. Mais, que peut être dans le cerveau l'image d'un son, d'une saveur, etc.? Cette image étant impossible, l'esprit ne la peut pas percevoir; le voilà donc condamné à ignorer les odeurs, les saveurs, les sons, etc. Or, il ne les ignore pas, donc l'hypothèse est fausse. De plus, est-il bien vrai que, même pour la vision, il y ait dans le cerveau un phénomène semblable à l'image peinte sur la rétine et qu'il y ait des images des couleurs, des formes, de l'étendue, etc.? En fait, les anatomistes ont-ils trouvé de telles images dans le cerveau? Non certainement. Comment donc l'esprit verrait-il les objets par l'intermédiaire d'images invisibles elles-mêmes? Enfin, à quelle condition ces images seraient-elles des images fidèles des objets qu'elles représentent? Est-ce que ces images ont les qualités même des objets? Leur sont-elles conformes? Sont-elles étendues, tangibles, impénétrables? Toutes absurdités qui, pourtant dans l'hypothèse donnée, sont les conditions nécessaires de la perception. Ces conditions ne pouvant être accomplies et demeurant nécessaires, la perception des objets doit être considérée comme une pure imagination, et l'esprit est condamné à ne pas sortir légitimement de lui-même. Il ne perçoit que des idées qui, à parler exactement, ne représentent rien, et qui par conséquent ne peuvent être le fondement d'aucune vraie connaissance. De sorte que l'hypothèse, inventée pour expliquer la perception des objets extérieurs, se tourne contre elle et renverse ce qu'elle devait expliquer.

Ainsi toutes ces hypothèses s'engendrent les unes les autres et s'écroulent les unes sur les autres. L'hypothèse des idées représentatives est une conséquence de l'hypo-

thèse de la nécessité de la présence immédiate de l'esprit aux impressions transmises au cerveau ; et la nécessité de cette présence vient de la nécessité de l'impression transportée de l'action des corps à celle de l'esprit. Et remarquez la nature de ces trois hypothèses : au fond, ce sont des théories d'optique, de mécanique et de physiologie, destinées à expliquer le comment de la perception et non pas la perception elle-même. Fussent-elles vraies, elles n'éclaireraient point la psychologie; et leurs absurdités l'ont obscurcie de leurs fausses lumières ; elles l'ont remplie de vaines conjectures, d'analogies ridicules, d'assimilations verbales, et elles ont fini par produire, comme leurs seules créatures légitimes, l'idéalisme et le scepticisme.

La première chose à faire en psychologie est d'en bannir l'analogie, source de toute confusion, et d'y introduire la méthode réflexive, seule capable de donner des connaissances peut-être limitées, mais solides et certaines, que des applications nouvelles de la réflexion, également bien dirigées, accroîtront et agrandiront avec le temps. Renvoyons aux recherches des anatomistes et des physiologistes la difficile détermination de la manière dont les conditions de la perception s'accomplissent. Une sage psychologie les constate sans avoir besoin de les expliquer, et elle s'attache à la perception elle-même.

Les conditions que nous avons rappelées, accomplies, un double phénomène intellectuel a lieu : une sensation plus ou moins vive, plus ou moins agréable, plus ou moins pénible, quelquefois à peu près indifférente, et la perception ou connaissance d'un objet extérieur. La sensation et la perception sont intimement unies, mais elles

diffèrent radicalement ; l'une est tout intérieure, l'autre nous porte au dehors. La perception nous fait connaître directement son objet, et elle est accompagnée d'une croyance ferme à l'existence réelle et actuelle de cet objet. La conscience atteste tout cela à tout le monde d'une manière certaine mais un peu confuse ; une réflexion impartiale et bien dirigée l'atteste clairement et distinctement.

Reid insiste sur ce point que la perception nous donne une croyance de l'existence actuelle de son objet, non-seulement irrésistible, mais immédiate, c'est-à-dire que ce n'est point par la voie du raisonnement que nous parvenons à nous convaincre de l'existence des objets extérieurs. « A nos yeux [1], un seul argument suffit pour démontrer l'existence de l'objet, c'est que nous le percevons ; nous n'en demandons point d'autre. Quand la perception commande notre conviction, son autorité est en elle-même ; elle dédaigne de s'appuyer sur quelque raisonnement que ce soit. La conviction d'une vérité peut être irrésistible, et cependant n'être pas immédiate ; ma conviction que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits est irrésistible ; mais elle n'est pas immédiate, elle découle d'un raisonnement. Il y a d'autres vérités mathématiques dont nous avons une conviction non-seulement irrésistible, mais immédiate ; tels sont les axiomes. Notre croyance aux axiomes mathématiques n'est point fondée sur des arguments ; les arguments, au contraire, se fondent sur les axiomes dont l'évidence est immédiatement reconnue par l'entendement humain. Sans doute la conviction de la vérité d'un

1. *Ibid.*, p. 130.

axiome n'est pas de même nature que la conviction de l'existence d'un objet que nous voyons; mais toutes deux sont immédiates et également irrésistibles. Nul ne s'avise de chercher une raison pour croire à ce qu'il perçoit, et, avant que nous soyons capables de raisonner, nous n'avons pas moins confiance en nos sens qu'après. Le sauvage le plus ignorant est aussi complétement convaincu de la réalité de ce qu'il voit, de ce qu'il entend, de ce qu'il touche, que le plus habile logicien. La nature de notre entendement nous détermine à recevoir un axiome mathématique, comme une vérité première qui en engendre d'autres et qui n'est engendrée par aucune; de même, la nature de notre faculté perceptive nous détermine à admettre l'existence de ce que nous percevons distinctement comme un principe dont nous pouvons déduire d'autres vérités, mais qui n'est déduit lui-même d'aucune vérité supérieure. »

Reid a raison : la perception ne contient point un raisonnement dont la sensation forme les prémisses et dont la connaissance de l'objet extérieur soit la conclusion. Dès que la sensation a lieu, la perception nous révèle son objet immédiatement par une suggestion ou inspiration naturelle. Reid réfute à merveille ceux qui s'imaginent tirer la connaissance du monde extérieur de la sensation à l'aide du raisonnement, et d'un raisonnement analogique fondé sur un prétendu rapport de convenance, de conformité, de ressemblance entre la sensation et son objet. Il démontre sans réplique qu'un tel rapport est une chimère; que la sensation ne ressemble en rien à son objet, qu'à cet égard nulle sensation n'est privilégiée, pas plus celles de la vue et du toucher que celles

de l'ouïe, du goût et de l'odorat. La sensation toute seule ne nous ferait jamais sortir de la scène intérieure de la conscience. Ajoutez-y la théorie des idées représentatives, vous n'y ajouterez qu'une fiction impuissante dont le vice a été vingt fois mis à nu. Pour savoir si l'idée d'aucune sensation représente exactement son objet, il faudrait la comparer avec cet objet, c'est-à-dire supposer cet objet connu et connu par un autre moyen que l'idée de sensation. La théorie de la perception immédiate du monde extérieur est donc une véritable conquête sur les hypothèses qui l'ont précédée, et on doit savoir gré à Reid d'avoir substitué à l'autorité usurpée du raisonnement analogique l'autorité légitime de la perception.

La perception est immédiate en ce sens qu'elle est pure des faux raisonnements qu'on y a mêlés; mais, à vrai dire, elle n'est point aussi simple qu'elle paraît au premier coup d'œil, et l'analyse y découvre un raisonnement naturel entièrement différent du raisonnement absurde et scholastique fondé sur la vertu représentative des idées, raisonnement naturel qui n'est pas autre chose que l'application d'une loi ou principe de l'esprit humain agissant dans le phénomène de la perception : je veux parler de la loi ou principe de causalité.

Reid a parfaitement connu ce principe. Son tort est de ne l'avoir point fait intervenir dans la perception. Vous en chercheriez en vain la moindre mention dans tout le chap. 5 de l'Essai IIe, intitulé *De la perception*, ainsi que dans toute la polémique contre les idées représentatives, cet intermédiaire absurde imaginé par les philosophes pour passer de la sensation qui est tout intérieure à la connaissance du monde extérieur.

Reid a brisé ce pont artificiel, ouvrage fantastique de l'école qui, en s'évanouissant, laisse paraître l'abîme de l'idéalisme et du scepticisme. Il fait voir qu'il y a en nous la puissance naturelle de nous élancer en quelque sorte d'une rive à l'autre, et, la sensation une fois éprouvée, de percevoir son objet avec une croyance irrésistible et immédiate à la réalité de cet objet. Il présente la perception comme un fait à la fois mystérieux et certain, accompagné d'une foi invincible; il ne cherche pas à pénétrer le secret de cette foi. Selon nous, ce secret est tout entier dans la vertu du principe de causalité. Dira-t-on que résoudre la perception dans le principe de causalité, c'est expliquer un mystère par un autre? nous répondrons que d'explication en explication il faut bien parvenir à quelque chose d'inexplicable, et que les lois de l'esprit humain sont les bornes de l'analyse psychologique, comme les lois de la nature sont les bornes de l'analyse physique et chimique.

Reid a très-bien vu, ailleurs, que le principe de causalité est l'instrument de la perception; car, selon lui, les objets directs de la perception sont les qualités des corps; ces qualités ne sont pas pour nous autre chose que les causes de nos sensations; et ces causes, il est trop clair que le principe de causalité peut seul nous les révéler. C'est ce qui résulte du chapitre 17[1] de ce même Essai, *Des objets de la perception et d'abord des qualités primaires et secondaires des corps*. Il est donc fort étrange que dans le chapitre 5, *de la perception*, il ne soit jamais question du principe de causalité.

Tout le monde connaît la différence des qualités pri–

1. *Ibid.*, p. 275.

maires et des qualités secondaires des corps. Les unes sont dites primaires parce que sans elles le corps lui-même ne pourrait exister, tandis qu'il pourrait exister encore s'il était privé des ses qualités secondaires. Sans étendue et sans figure, nous ne concevons pas les corps; nous les concevons très-bien sans odeur, sans saveur, etc. De plus, les qualités primaires nous sont bien connues, et nous savons en quoi elles consistent. La solidité d'un corps est la propriété qu'il a d'exclure tout autre corps du lieu qu'il occupe dans l'espace. Sa dureté, sa mollesse, etc., sont les différents degrés de la cohésion de ses parties. Nous ne connaissons pas ainsi les qualités secondaires. Quelle est dans la rose cette qualité qu'on appelle son odeur? En quoi consiste la chaleur du feu, etc.? Nous ne le savons pas, ou du moins c'est là un sujet de recherches difficiles et de lentes découvertes; naturellement, nous ne savons de l'odeur, de la chaleur, de la saveur, etc., rien autre chose, sinon qu'elles sont les causes de nos sensations. C'est à ce titre seul que nous les connaissons; donc sans le principe de causalité nous ne les soupçonnerions jamais. J'éprouve une certaine sensation d'odeur : cette sensation n'est qu'une affection de mon âme, un pur phénomène de conscience qui ne ressemble à rien qu'à lui-même. Supposez qu'instinctivement, je ne me demande pas quelle est la cause de cette sensation, de ce phénomène qui passe en ce moment sous l'œil de ma conscience, il n'y aura jamais pour moi de qualité odorante; je m'arrêterai à ma sensation, qui aura un sujet, à savoir, moi, mais nulle cause, partant nul objet. En fait, la chose ne se passe point ainsi. Pourquoi? parce que,

aussitôt que la sensation d'odeur affecte mon âme, j'en recherche et ne peux pas n'en pas rechercher la cause; j'affirme que ce phénomène sensitif, qui tout à l'heure n'était pas et qui paraît en ce moment, a une cause. Or, la conscience m'atteste que je ne suis pas la cause de cette sensation; car je ne puis ni la faire cesser, ni la faire naître, ni même la modifier; donc la cause de cette sensation est autre que moi. Je ne connais pas sa nature et je n'en affirme rien, sinon qu'elle est la cause étrangère de la sensation que j'éprouve; cette cause je ne la vois pas, je ne la touche pas, je ne la sens pas, et pourtant j'affirme son existence avec une entière conviction. Cette conviction est irrésistible, parce que son principe, le principe de causalité, est une loi nécessaire de mon esprit; cette conviction est la même dans tous les hommes, parce que le principe de causalité est universel; elle est immédiate et instinctive, parce que le principe de causalité agit immédiatement et instinctivement. Il n'y a pas là un raisonnement en forme, mais il y a l'application directe et légitime d'un principe naturel de l'esprit humain.

Les sensations de la vue et du toucher ne nous feraient pas plus connaître les qualités primaires des corps, que les autres sens ne nous font connaître les qualités secondaires, si nous n'étions contraints par la constitution de notre esprit de supposer des causes à ces sensations comme aux autres. Les sensations de résistance, de dureté ou de mollesse, d'impénétrabilité, etc., ne sont elles-mêmes que des affections de l'âme, différentes des sensations d'odeur et de saveur, mais tout à fait semblables en tant que phénomènes purement affectifs. Quand la

sensation de dureté irait jusqu'à la douleur la plus vive, elle ne nous ferait pas plus sortir de nous-mêmes qu'une odeur très-désagréable ou un son déchirant, sans l'intervention du principe de causalité. Ce principe intervenant nous tire de nous-mêmes, et, guidé dans son application par la vue et le tact, nous révèle les qualités primaires. Le tact lui-même, à lui tout seul, ne donnerait que des sensations tactiles; le principe de causalité tout seul ne donnerait que des causes de ces sensations, aussi indéterminées et aussi obscures que les causes des sensations d'odeur et de son. Mais le tact entrant en exercice avec le principe de causalité, éclairé par lui et l'éclairant à son tour, détermine la nature de la cause, que par lui-même il n'eût jamais soupçonnée, et nous donne successivement les diverses notions qui composent celle du solide [1].

En rétablissant l'autorité du principe de causalité dans la perception, nous ne faisons qu'éclaircir la pensée de Reid; nous ne lui reprochons pas d'avoir ignoré ce principe, seulement nous aurions désiré qu'il s'en souvînt davantage en cet endroit; nous regrettons que son analyse, ici comme ailleurs, soit un peu émoussée. Nous en appelons à ses disciples eux-mêmes : est-il possible de se contenter de phrases semblables à celles-ci : Chap. 17 [2] « Les sens extérieurs remplissent un double ministère : ils nous font sentir, et ils nous font percevoir; en même temps qu'ils nous procurent une

1. Sur la nécessité de l'intervention du principe de causalité dans la perception des qualités premières comme des qualités secondaires des corps, voyez le t. I, Cours de 1817, leçons sur *l'Esthétique transcendentale* de Kant, p. 294, etc., et p. 304 sqq.

2. *Ibid.*, p. 287.

multitude de sensations agréables, pénibles, indifférentes, ils nous donnent la conception et l'invincible croyance de l'existence des objets extérieurs[1]. » Comment! les sens extérieurs nous donnent des conceptions, des croyances invincibles! En vérité, n'est-ce pas se jeter à l'extrémité opposée de l'idéalisme et du scepticisme, et attribuer beaucoup trop aux sens pour les venger de la disgrâce où ils étaient tombés? Ce ne sont pas les sens, ce sont nos facultés engagées dans l'exercice des sens qui nous suggèrent, par leur propre énergie et par celle de leurs lois, nos conceptions et nos croyances. Ce deuxième Essai a pour titre : *Des facultés que nous devons à nos sens;* mais nous ne devons à nos sens aucune de nos facultés. Les sens sont les conditions nécessaires du développement de nos facultés et de leurs lois; ils sont les occasions de la connaissance; ils n'en sont pas les causes; les causes sont en nous et dans notre esprit.

Quand nous avons perçu, pour parler la langue de notre auteur, les qualités secondaires et primaires, la connaissance sensible est commencée, elle n'est point achevée; il faut rapporter les qualités à leur sujet; ce sujet est la matière, la substance matérielle, le corps. Chap. 19[2] : « Je distingue dans une bille sa figure, sa couleur, son mouvement; mais sa figure n'est point elle, sa couleur n'est point elle, son mouvement n'est point elle; ni ces trois choses ensemble ne sont elle; elle est quelque chose qui a cette figure, cette couleur,

1. J'ai dû modifier un peu la traduction de M. Jouffroy, pour la rendre plus littérale et autoriser mes observations.

2. Traduct. franç., t. IV, p. 1.

ce mouvement. Voilà ce que la nature nous enseigne et ce que croit le genre humain..... Il est absurde de soutenir qu'il y a de l'étendue et rien d'étendu, du mouvement et rien qui soit mû.... C'est la nature qui nous enseigne que les choses immédiatement perçues sont des qualités et qu'elles doivent avoir un sujet. »

Mais qui nous fait ainsi passer des qualités à leur sujet? Je dis qu'ici il y a le même intervalle, le même abîme qui sépare la sensation et sa cause ou son objet.

Sans le principe de causalité nous ne serions jamais allés de la sensation à sa cause extérieure; de même nous n'irions jamais de la qualité au sujet, sans un principe du même genre, à savoir le principe des substances. Ce principe est une loi de l'esprit humain, comme le principe de causalité; il ne se présente pas d'abord sous la forme que la réflexion lui donnera plus tard: toute qualité suppose un sujet, pas plus que le principe de causalité ne s'est présenté sous cette forme: tout phénomène qui commence à paraître a une cause. Tous deux agissent avant d'être connus; c'est par leur action répétée et continue qu'ils se font connaître, et se produisent à la réflexion qui les dégage et les élève à leur forme abstraite et générale. Alors, quand la réflexion les emploie, elle les pose comme des principes desquels elle tire des conséquences. Mais l'homme ne débute pas par la réflexion; il n'apprend à connaître les facultés qui sont en lui que par leur exercice; mais qu'il les connaisse ou non, elles ne sont pas moins. Ainsi, dès que l'homme a perçu les qualités primaires et secondaires, un instinct qu'il ne connaît pas encore, le pousse à concevoir que ces qualités appartiennent à un sujet. Sup-

posez l'absence d'un tel instinct, supposez que l'homme pût concevoir des qualités sans un sujet ; il s'arrêterait aux qualités, ne chercherait pas leur sujet, et n'aurait jamais l'idée complète du corps. C'est le principe de la substance qui, en intervenant, rapporte les qualités à une substance, comme c'est le principe de causalité qui avait rapporté la sensation à une cause.

Reid ne nie point ce principe, il le suppose même, mais il ne l'établit pas nettement. Il se borne à dire que ce qui nous fait placer un sujet sous les qualités sensibles n'est ni un préjugé ni un effet du raisonnement ; c'est, dit-il, l'ouvrage de la nature. « Je ne [1] saurais quelle raison alléguer en faveur de cette opinion ; tout ce que je puis dire, c'est qu'elle me paraît évidente par elle-même et l'inspiration immédiate de la nature... C'est la nature qui nous enseigne que les choses immédiatement perçues, sont des qualités, et qu'elles doivent avoir un sujet. » En appeler à la nature ce n'est rien dire de précis, car toutes nos facultés sont naturelles. La question est de savoir quelle est ici la faculté naturelle en jeu. Reid voit bien que la relation de la qualité au sujet est une relation particulière, différente de toute autre relation, mais il s'arrête là. Il convient qu'il est difficile d'attribuer une telle connaissance aux sens, et qu'il la faut rapporter à une faculté plus élevée; il n'éprouve pas le besoin de rechercher quelle est cette faculté. « [2] Nous ne confondons la relation des qualités au sujet avec aucune autre. Il est évident, pour tout le monde, qu'elle n'est point la relation de l'effet à la cause,

1. *Ibid.*, p. 2.
2. *Ib* .

ni celle du signe à la chose signifiée. » « Si l'on pensait[1] que cette distinction n'est point opérée par les sens, mais par une faculté plus élevée, je ne contesterais point là-dessus; tout ce que je prétends, c'est que le développement de nos facultés intellectuelles nous conduit infailliblement à croire que les qualités sensibles ne peuvent exister par elles-mêmes, et qu'elles supposent nécessairement un sujet auquel elles appartiennent. »

Nous avons vu Hutcheson[2], entraîné par Locke, déclarer que la connaissance des substances nous est interdite; Reid, sans aller aussi loin qu'Hutcheson, croit de sa sagesse et de sa circonspection de la présenter au moins comme très-obscure. Veut-il parler de la substance matérielle, non-seulement distinguée, mais séparée de ses qualités? Dans ce cas, l'idée que nous avons de la substance n'est pas du tout obscure, car c'est seulement une idée abstraite; et rien n'est plus clair que les idées abstraites; mais elles ont un défaut, c'est de ne désigner rien de réel. Ici, loin de trouver Reid trop défavorable à la connaissance de la substance pure, je le trouve trop indulgent pour elle. « Nous n'avons[3], dit-il, de la matière dépouillée de ses qualités qu'une notion relative, et j'ajoute que cette notion sera toujours fort obscure jusqu'à ce qu'il ait été accordé aux hommes de nouvelles facultés. » Mais quand Dieu nous accorderait de nouvelles facultés, ces facultés ne changeraient pas la nature des choses; elles ne nous feraient pas comprendre

1. *Ibid.*, p. 4.
2. Voyez plus haut, p. 56.
3. *Ibid.*, p. 5.

une montagne sans vallée, un être sans qualités qui le déterminent, ni des qualités sans un sujet qui les soutienne, par la raison que rien de tel n'existe et ne peut exister dans la nature. Mais s'agit-il de la matière distinguée et non séparée de ses qualités? Alors, il ne faut pas gémir de l'obscurité ou de l'imperfection de la connaissance que nous en avons; elle est telle qu'elle peut et doit être. La matière n'est pas seulement sa figure, sa couleur, son mouvement; elle est quelque chose qui a cette figure, cette couleur, ce mouvement, etc. « Quant à la nature de ce quelque chose, dit Reid, tout ce que nous en savons, c'est qu'il a les qualités que nos sens aperçoivent [1]. » Mais n'est-ce pas assez, je vous prie, et quelle connaissance plus intime pouvons-nous souhaiter de quoi que ce soit? à moins toutefois que nous ne prétendions à la connaissance des pures substances, de l'être en soi, sans détermination ni qualité. C'est toujours à quoi il faut en revenir : ou aspirer à la réalisation d'une chimère, ou se résigner à ne connaître que ce qui est. « Tout ce que les sens nous apprennent de ce sujet, c'est qu'il est ce à quoi les qualités appartiennent. [2] » D'abord ce ne sont pas les sens qui nous apprennent cela, c'est l'esprit; et si l'esprit nous apprend que le sujet est ce à quoi les qualités appartiennent, il nous en apprend bien assez apparemment puisqu'il nous fait connaître à la fois l'être et ses attributs. Il faut être bien exigeant pour en demander davantage. « Les grands mots de substratum et de sujet d'inhésion inventés par les philosophes n'ont pas une signification plus étendue

1. *Ibid.*, p. 1.
2. *Ibid.*, p. 5.

que cette phrase de la langue commune : la matière est quelque chose d'étendu, de solide, de mobile et de figuré [1]. » Mais je trouve les philosophes et le vulgaire assez bien partagés à l'endroit de la matière, s'ils savent qu'elle est et quelle elle est. Encore une fois, une connaissance plus sublime n'est pas seulement au-dessus de l'esprit de l'homme, elle est au-dessus de Dieu même; car la substance matérielle en soi est une absurdité, une contradiction, une chimère, un pur néant.

Le principe de la substance, mêlé à la perception, nous révèle la matière. Un autre principe, intervenant à la suite du premier, nous force de concevoir tout corps apperçu par les sens dans un lieu, dans un espace qui le renferme. Il y a une intime correspondance entre l'idée de corps et celle d'espace. Reid a reconnu et signalé cette correspondance : « Si, dit-il [2], nous ne percevons l'espace qu'à l'aide de la matière, d'un autre côté, nous ne percevons aucune des qualités primaires des corps que l'espace ne se présente comme un accessoire nécessaire de cette qualité; car il ne peut y avoir ni étendue, ni mouvement, ni figure, ni division, ni cohésion de parties, s'il n'y a d'espace. »

Si ce ne sont pas les sens qui nous donnent l'idée de la matière, encore bien moins nous donnent-ils l'idée de l'espace. L'idée de la matière supposée, celle de l'espace est nécessaire, or il répugne qu'aucune vérité nécessaire soit due aux sens. Reid devrait le savoir, et il aurait dû le déclarer, lui qui fait remarquer que les sens ne peuvent rendre entièrement raison des vérités suivantes :

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 6 et 7.

qu'il est impossible que deux corps occupent à la fois le même lieu, ou qu'un corps soit en même temps dans des lieux différents, ou qu'un corps se meuve d'un lieu à un autre sans passer par les lieux intermédiaires, quelque ligne qu'il décrive. « Ce sont là, dit Reid [1], des vérités nécessaires, et par conséquent elles ne sont point données par les sens; car les sens ne témoignent que de ce qui est et non de ce qui doit être nécessairement. » A plus forte raison, la vérité nécessaire sur laquelle reposent toutes ces vérités nécessaires aussi, à savoir que tout corps est dans un lieu, ne peut-elle être rapportée aux sens. Cependant Reid est équivoque sur ce point, comme sur l'origine précise de l'idée de la matière. « Deux de nos sens [2], dit-il, introduisent dans notre esprit la notion de l'espace; la vue et le toucher. » Cela veut dire seulement, je l'espère, que les perceptions de la vue et du toucher sont les circonstances et les occasions où l'esprit acquiert l'idée d'espace; ce sont les conditions de cette idée; mais les conditions de l'acquisition d'une idée ne doivent pas être confondues avec le principe même qui nous la donne; ce principe, c'est l'esprit lui-même.

D'ailleurs, il est impossible de mieux décrire l'espace que ne le fait Reid. Il en énumère tous les caractères; il le connaît avec la dernière précision, il en parle comme Clarke et Newton. « [3] Quoique la notion de l'espace ne semble pouvoir s'introduire dans l'esprit qu'à la suite de celle du corps, dès qu'elle y a pénétré, elle en devient

1. *Ibid.*, p. 6.
2. *Ibid.*, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 7.

indépendante, et demeure après que les objets qui l'ont introduite sont éloignés. Nous ne voyons point d'absurdité à supposer qu'un corps soit anéanti ; il y en a à supposer que l'espace qui le contenait soit annihilé. L'espace s'allie si bien avec le vide ou l'absence de toutes choses, qu'il ne semble susceptible ni d'anéantissement ni de création. Non-seulement l'espace tient ferme dans notre esprit, même après l'anéantissement supposé de tous les objets qui l'ont fait concevoir, mais il y grandit jusqu'à l'immensité. Nous ne pouvons lui assigner aucune limite ni en étendue ni en durée. De là vient qu'il est appelé immense, éternel, immobile, indestructible. »

Voilà Reid, ce semble, assez dogmatique sur l'espace. Mais après s'être avancé aussi loin, il recule brusquement, abandonne Clarke et Newton, et aboutit presque à la même incertitude que le philosophe de Kœnigsberg. En effet, après le passage que nous venons de citer, vient celui-ci : « [1] Quand nous considérons les parties circonscrites et figurées de l'espace, il n'est rien que nous concevions mieux, rien dont nous puissions raisonner avec plus de clarté et d'étendue. L'étendue et la figure, qui ne sont que des portions circonscrites de l'espace, sont l'objet de la géométrie ; et il n'y a pas de science qui offre au raisonnement une carrière plus vaste et plus sûre ; mais si nous essayons d'embrasser la totalité de l'espace, et de remonter à son origine, nous nous perdons dans nos propres recherches. Les sublimes spéculations des grands philosophes sur ce sujet prouvent, par la diversité même de leurs résultats, que l'entendement hu-

1. *Ibid.*, p. 8.

main a la vue trop courte pour en atteindre les profondeurs. »

Arrêtons-nous. Nous n'avons déjà que trop insisté sur ce deuxième Essai. Nous l'avons suivi pas à pas, n'omettant que les discussions historiques, nous attachant à recueillir et à reproduire les principes que Reid admet et surtout les procédés qu'il emploie. Aussi bien cet essai méritait-il une analyse étendue, et parce qu'il est de beaucoup le plus considérable et parce qu'il renferme les recherches qui ont le plus occupé Reid, celles qui se rapportent à la perception externe et à la théorie des idées représentatives.

Le troisième Essai est consacré à la mémoire. Même méthode que dans le précédent. D'abord une description de la faculté appelée mémoire ; ensuite, les questions auxquelles donnent lieu les diverses connaissances que nous devons à cette faculté.

L'Essai sur la mémoire est composé de sept chapitres : 1° *Faits incontestables sur la mémoire.* 2° *La mémoire est une faculté primitive.* 3° *De la durée.* 4° *De l'identité.* 5° *Origine de l'idée de durée selon Locke.* 6° *De l'identité personnelle selon Locke.* 7° *Théories sur la mémoire.*

On voit combien cet ordre est arbitraire. Avant de s'engager dans les questions de la durée et de l'identité personnelle qui se rattachent à la mémoire, n'aurait-il pas fallu terminer l'analyse de cette faculté et l'examen des théories dont elle a été le sujet, d'autant plus que ces théories sont le fondement de celles qui concernent l'identité et la durée?

Comme Reid a fait de la perception une faculté spé-

ciale qui, à certaines conditions, mais sans l'intermédiaire fantastique des idées, nous découvre les objets extérieurs, de même il présente la mémoire comme une faculté spéciale qui nous révèle le passé par sa propre vertu, sans raisonnement, et aussi sans l'intermédiaire des idées. Là encore c'est donc la théorie des idées intermédiaires que Reid a devant lui et qu'il combat sans relâche.

La première source de toutes les erreurs modernes sur la mémoire, est l'hypothèse ancienne et péripatéticienne qui, après avoir considéré la perception comme une peinture produite dans le *sensorium* par le mouvement causé par l'objet extérieur, réduit la mémoire à cette même peinture subsistante après que l'objet extérieur a disparu. La mémoire est alors l'image d'une chose passée comme la perception est l'image d'une chose présente. Reid, pour pousser cette théorie au scepticisme, n'a besoin que de renouveler ses arguments contre l'existence réelle et la puissance représentative des idées. Les idées sont au dedans de nous et n'existent qu'en tant que l'esprit les aperçoit; s'il est vrai que nous ne percevons immédiatement que des idées, comment de l'existence de ces images, de ces fantômes, pouvons-nous conclure qu'il y ait un monde extérieur qui leur corresponde? La mémoire donne lieu à la même question : comment de la présence actuelle d'une idée dans notre esprit, pouvons-nous conclure qu'il est réellement arrivé, il y a vingt ans, un événement correspondant à cette idée? Pour cela, il faut prouver que les idées de la mémoire sont les images de choses réellement arrivées, comme il faudrait prouver que les idées sensibles sont les images d'objets extérieurs qui existent actuellement. Or, cette preuve est également

impossible à faire dans les deux cas; en sorte que l'hypothèse des idées n'anéantit pas moins les objets de la mémoire que ceux des sens, et qu'elle les enveloppe dans le même scepticisme.

Reid renverse cette hypothèse en rétablissant les faits: la mémoire est une faculté qui se développe en nous après la perception et après la conscience, et qui est accompagnée de la croyance à l'existence passée de la chose rappelée, comme la perception et la conscience le sont de la croyance à l'existence actuelle de la chose que nous percevons au dehors ou que nous sentons en nous-mêmes [1].

La mémoire est une faculté qui a son autorité naturelle comme toutes les autres, et dont on ne peut rendre compte que par la constitution de notre esprit. D'où vient que je crois que je me suis promené ce matin? c'est que je m'en souviens distinctement; je n'ai pas d'autre motif d'y croire. « On dira peut-être [2], dit Reid, que l'expérience que nous avons de la fidélité de la mémoire, est un motif de nous confier à son témoignage. Il se peut, en effet, que cette considération fortifie la confiance de ceux qui s'en avisent; mais le grand nombre n'y songe point et n'en a pas besoin pour croire à la mémoire. Les occasions où l'on a recours à l'expérience pour vérifier la fidélité d'un souvenir sont extrêmement rares, et ceux à qui il est arrivé de le faire n'avaient pas attendu cette épreuve pour ajouter foi au témoignage de la mémoire: la croyance à son témoignage avait précédé cette expé-

1. Essai IIIe, ch. I, t. IV de la tr. fr., p. 52.
2. *Ibid.*, p. 55.

rience accidentelle, et par conséquent elle n'en résulte pas. »

La mémoire produit en nous une vraie connaissance « qui n'est pas moins certaine que si elle était appuyée sur la démonstration. On n'a jamais songé à prouver la mémoire, et si elle était attaquée on ne daignerait pas répondre [1]. » Cela est vrai, mais Reid aurait dû dire pourquoi : c'est que le raisonnement que nous ferions pour prouver la véracité de la mémoire serait un cercle vicieux manifeste ; car l'autorité du raisonnement suppose celle de la mémoire, la conclusion d'un raisonnement ne pouvant être légitimement aperçue et tirée si on ne se rappelle légitimement aussi les prémisses sur lesquelles cette conclusion est fondée.

La mémoire implique la conception et la croyance d'une durée passée, car il est impossible de se souvenir d'une chose, si l'on ne croit qu'il s'est écoulé quelque intervalle entre le temps où cette chose est arrivée et le moment présent. D'un autre côté, le souvenir d'un événement passé est nécessairement accompagné de la conviction que nous existions alors. Je ne puis me souvenir d'une chose qui arriva l'an dernier, sans être convaincu que j'étais identiquement l'an dernier la même personne qui se souvient aujourd'hui.

Faisons connaître le plus brièvement possible l'opinion de Reid sur la durée et sur l'identité personnelle.

Le chapitre de la durée a le même caractère que le chapitre sur l'espace. Nous y trouvons le même dogmatisme dans certaines limites, et au delà de ces limites la même incertitude.

1. *Ibid.*, p. 55.

Reid commence par établir que nous devons à la mémoire l'idée de la durée. « Nous ne pouvons nous rappeler une chose passée[1], sans concevoir une durée quelconque entre le moment présent et celui où nous avons perçu cette chose. Aussitôt que la mémoire s'exerce, nous acquérons à la fois une notion de la durée et la persuasion de sa réalité. Ce sont des suggestions inévitables de tout acte de cette faculté et par conséquent elles doivent lui être rapportées. »

La notion de la durée s'agrandit et s'étend successivement dans l'esprit jusqu'à ce qu'on arrive à l'idée d'une durée infinie. « La notion[2] du passé nous est immédiatement suggérée par la mémoire. Avant d'avoir acquis la notion du passé et du présent et celle de durée antérieure et postérieure, nous ne pouvons former la notion du futur, car le futur est ce qui est postérieur au présent..... L'étendue des corps, qui est une perception de nos sens, nous suggère nécessairement la notion d'un espace qui demeure immobile, tandis que les corps s'y meuvent en tout sens ; de même la durée particulière des événements que la mémoire nous rappelle, nous suggère nécessairement la notion d'une durée qui se serait écoulée uniformément quand aucun événement ne l'aurait remplie.... Comme il faut qu'il y ait de l'espace partout où quelque chose d'étendu existe ou peut exister, et du temps partout où quelque chose dure ou peut durer, nous ne saurions, même en imagination, poser de limites ni au temps ni à l'espace; ils se dérobent à toute borne. L'un se perd aux yeux de notre esprit dans l'im-

1. *Ibid.*, p. 59.
2. *Ibid.*, p. 61.

mensité, l'autre dans l'éternité..... Le[1] commencement du temps implique contradiction..... Nous pouvons concevoir que les révolutions du temps aient commencé et qu'il y ait eu un temps antérieur à elles, un temps qui n'était marqué ni divisé par aucun mouvement, par aucun changement; mais la supposition d'un temps qui aurait précédé tous les temps est absurde.... Toute durée limitée est comprise dans le temps, et toute étendue limitée dans l'espace. Le temps et l'espace contiennent dans leur vaste sein toutes les existences finies et ils ne sont contenus dans aucune. Les choses créées sont situées dans l'espace, et elles ont aussi leur lieu particulier dans le temps, mais le temps est en tout lieu et l'espace en tout temps; ils s'embrassent l'un et l'autre, et ont entre eux cette union mystérieuse que les scholastiques avaient imaginée entre le corps et l'âme : chacun d'eux existe tout entier dans chaque partie de l'autre. »

On croirait lire un chapitre de l'*Esthétique transcendentale*. Reid va plus loin; il tombe, ainsi que Kant, dans l'exagération opposée à celle de Locke, lorsqu'il prétend que non-seulement l'idée de durée ne dérive pas, comme le veut Locke, de l'idée de succession, mais que c'est bien plutôt l'idée de succession qui dérive de celle de durée. « Locke semble supposer que l'idée de succession est antérieure à celle de la durée, soit dans le temps, soit dans l'ordre de la nature; mais cela est impossible, car la succession présuppose la durée, et ne peut en aucune manière la précéder. Il aurait été beaucoup plus juste de dériver l'idée de succession de celle de durée

1. *Ibid.*, p. 62.

que l'idée de durée de celle de succession [1]. » C'est confondre l'ordre logique et l'ordre d'acquisition de nos connaissances. Dans l'ordre logique, les corps présupposent l'espace; mais nous ne débutons pas par la logique; nous avons d'abord la perception d'un corps, puis nous jugeons que le corps perçu est dans un espace. Il ne faut pas se tromper sur la valeur de ces mots, d'abord et ensuite. A la rigueur, les deux faits sont plutôt contemporains que successifs. Aussitôt que nous avons la perception d'un corps, nous jugeons que ce corps est dans un espace. Toutefois il est certain que c'est la notion de corps qui introduit celle d'espace et que l'une est la condition de l'autre. Il en est de même pour l'idée du temps. Dans l'ordre logique, la succession présuppose la durée; mais dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, il faut que deux phénomènes se succèdent, pour que nous jugions qu'ils se succèdent dans le temps. Pour l'intelligence développée, il est évident que la durée seule rend possible la succession; mais primitivement la succession nous a suggéré l'idée de la durée qui la rend possible. De la même manière, c'est l'idée d'une durée finie qui suggère l'idée d'une durée infinie, bien que dans l'ordre logique la durée finie suppose la durée infinie, comme la division suppose la chose à diviser, et la mesure la chose mesurée [2].

Reid connaît assez bien l'espace et la durée; car il en assigne avec précision les caractères et même les

1. *Ibid.*, p. 75.

2. Ceci a été développé avec plus d'étendue, 2e série, t. III, leç. XVIIe et XVIIIe.—Sur le temps et l'espace, voyez aussi t. I de la 1re série, Cours de 1816, leç. XXVe et XXVIe, p. 195; et Cours de 1817, leç. XIe et XIIe, *Esthétique transcendentale*, et t. V, leç. IVe, etc.

rapports. Il n'hésite point à les déclarer sans bornes. Entrant même dans leur nature la plus intime, il les définit[1] des quantités continues composées de parties parfaitement homogènes, mais divisibles à l'infini. Le nombre est pour Reid la mesure naturelle de l'étendue et de la durée[2]. En un mot, on ne voit guère quels attributs de l'espace et du temps, c'est-à-dire quels signes de leur nature, échappent à l'analyse de Reid. Puis, arrivé au terme de cette dissertation, Reid s'avise comme Kant[3] qu'après tout, il a parlé des idées que nous nous formons de la durée et de l'espace et non de l'espace et de la durée considérés en eux-mêmes. A l'exemple d'Hutcheson, il repousse par la question préalable la preuve *a priori* de l'existence de Dieu que Clarke et Newton ont tirée de nos conceptions de l'espace et du temps. Nous sommes forcés, disaient-ils, d'admettre l'existence de l'espace et du temps, de l'immensité et de l'éternité ; or l'immensité et l'éternité ne seraient que des abstractions, si elles n'étaient les attributs d'un être immense et éternel. « Ce sont là, répond Reid, des spéculations d'hommes de génie ; mais je ne sais si elles sont aussi solides que sublimes, et s'il ne faut point les reléguer parmi les jeux d'une imagination qui s'égare dans une région inaccessible à l'esprit humain[4]. » . . . Les hommes sont involontairement entraînés dans ces paradoxes et dans ces énigmes, quand ils raisonnent sur le temps et l'espace et qu'ils s'efforcent de comprendre leur nature. Ce sont des choses dont

1. *Ibid.*, p. 60.
2. *Ibid.*
3. T. V, Cours de 1820, p. 94 et p. 298.
4. *Ibid*, p. 65.

les facultés humaines ne donnent, selon toute apparence, qu'une conception incomplète, et de là ces difficultés que nous nous efforçons en vain de résoudre, et ces doutes que nous ne pouvons éclaircir. Peut-être faudrait-il, pour dissiper les ténèbres qui enveloppent le temps et l'espace, une faculté que nous ne possédons pas, et dont l'absence nous laisse sans clarté, toutes les fois que nous voulons approfondir leur nature. » Alors ce n'était pas la peine d'en disserter soi-même si longtemps, et nous ne comprenons pas la timidité actuelle de Reid ou son assurance de tout à l'heure.

Il n'est pas plus ferme sur l'identité personnelle.

C'est la gloire de Locke d'avoir reconnu que la conscience est le signe caractéristique de la personne. Il a très-bien défini la personne un être intelligent capable de raison et de conscience; mais il a eu tort de confondre le signe et la chose signifiée; il ne s'est pas contenté de dire que la conscience nous révèle la personne; il a fait consister la personne dans la conscience; de sorte que la conscience manquant, la personne n'est plus, ce qui est contraire aux faits, puisque dans le sommeil la conscience disparaît et que l'identité personnelle subsiste. De plus, Locke a trop confondu la conscience et la mémoire; évidemment il faut que la mémoire se joigne à la conscience pour nous faire connaître notre identité, bien que ni l'une ni l'autre ne la constitue. « La conscience, la mémoire, dit Reid[1], toutes les opérations de notre esprit s'écoulent comme les eaux d'un fleuve ou comme le temps lui-même. La conscience que j'ai en ce moment n'est pas plus la

1. *Ibid.*, p. 87.

conscience que j'avais tout à l'heure que le moment présent n'est l'un des moments passés. Si l'identité ne peut être affirmée que des choses qui ont une existence continue, elle ne peut être affirmée d'une chose aussi fugitive que la conscience ou que la pensée en général. Si elle résidait en effet dans la conscience, il s'ensuivrait que nous ne serions pas la même personne deux minutes de suite... Quand [1] on dit que la peine et le plaisir, la conscience et la mémoire sont les mêmes dans tous les hommes, on veut dire seulement qu'elles sont semblables ou de la même espèce ; car la douleur d'un individu n'est pas plus la douleur d'un autre qu'il n'est lui-même cet autre individu ; et dans ce même individu, la douleur qu'il a éprouvée hier n'est pas plus la douleur qu'il éprouve aujourd'hui que hier n'est aujourd'hui. On peut en dire autant de toute passion, de toute opération de l'esprit. Des passions, des opérations de même espèce peuvent se produire dans des individus différents ou dans le même individu à des époques différentes, mais non la même passion, la même opération dans le sens où nous disons que nous sommes aujourd'hui la même personne que nous étions hier...... Je [2] ne suis pas mes pensées, mes actions, mes sensations, je suis ce qui pense, ce qui agit, ce qui sent ; mes pensées, mes actions, mes sensations changent à chaque moment ; leur existence est successive et non continue ; tandis que le moi à qui elles appartiennent reste permanent et conserve le même rapport avec toutes les pensées, toutes les actions, toutes les sensations successives que j'appelle miennes. »

1. *Ibid.*, p. 88.
2. *Ibid.*, p. 67.

Il est impossible de mieux connaître l'identité personnelle et le moi[1]. Cependant cette opinion invétérée dans l'école écossaise, ce préjugé transmis de Locke à Hutcheson et d'Hutcheson à Reid, que la nature de toute substance nous est impénétrable, vient offusquer l'esprit de Reid et mêler son ombre aux lumières du sens commun. Vainement le sens commun enseigne à Reid ce que c'est que le moi ; il a l'air de conserver des doutes sur sa nature, en même temps qu'il le décrit avec la plus parfaite assurance. « Mon[2] identité personnelle suppose l'existence continue de ce quelque chose d'indivisible que j'appelle moi : *quoi que ce soit*, c'est quelque chose qui pense, qui délibère, qui se résoud, qui agit, qui sent. » Comment, quoi que ce soit ! Mais si vous ne savez pas quel il est, n'affirmez donc point que c'est quelque chose qui pense, qui délibère, qui se résoud, qui agit, qui sent ; ou si vous savez qu'il est tout cela, ne feignez pas d'ignorer quel il est : il est tel que vous venez de le dire. Il faut choisir entre vos doutes et vos affirmations. Direz-vous que vos affirmations tombent sur les attributs du moi et vos doutes sur sa nature? Cela même renferme une contradiction ; car la nature d'un être ne peut consister dans une entité abstraite, mais dans une existence réelle et déterminée ; or, les déterminations d'un être sont précisément ses attributs ; de sorte que ses attributs et lui, sans se confondre, sont en réalité inséparables. Vouloir pénétrer par delà ses attributs jusqu'à sa nature seule, c'est, répétons-le pour la dixième fois, prétendre à l'impossible et à l'absurde ; c'est méconnaître la réalité, c'est cher-

1. Voyez sur l'identité du moi, t. I, Cours de 1816, p. 159-186.
2. *Ibid.*, p. 67.

cher à sa place une chimère, et du sein de l'existence aspirer au néant [1].

Cette ignorance imaginaire de ce qu'on connaît certainement, cette circonspection téméraire, cette pusillanimité systématique, si contraire au sens commun et qui se décerne à elle-même le nom de sens commun, empêchent Reid d'aller jusqu'au bout de ses convictions et de tirer la conclusion immédiate qui se présente d'elle-même à la suite de cette théorie irréfragable de l'identité personnelle. Si ce quelque chose que j'appelle moi est vraiment identique à lui-même, il est indivisible; il est donc juste le contraire de l'étendue que tout à l'heure Reid vient de nous donner comme divisible à l'infini. Or l'indivisibilité absolue et la divisibilité à l'infini sont deux contradictoires. Si donc le moi est indivisible, il n'est pas étendu; et alors il n'est pas matériel, puisque l'étendue est pour nous l'attribut fondamental, la qualité primaire de la matière. Donc le moi est spirituel. Ou il faut renoncer à la théorie de l'identité personnelle, ou il faut accepter cette conclusion. Reid ne l'admet ni ne l'exclut. Dans tout ce chapitre de l'*Identité personnelle*, il n'y a pas un mot sur la spiritualité de l'âme. Cependant, pour en établir une démonstration péremptoire, eût-il pu trouver des prémisses plus solides que celles-ci? « [2] L'identité personnelle est une identité parfaite qui n'admet point de degrés quand elle est réelle....... Tous [3] les hommes placent leur personnalité dans quelque chose qui ne peut être ni composé ni divisé : une partie d'une

1. Voyez plus haut les doutes de Reid sur la substance matérielle, p. 455, et ceux d'Hutcheson sur la nature de toute substance, p. 56, etc.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. *Ibid.*, p. 67.

personne est une absurdité manifeste. Quand un homme perd son bien, sa santé, sa force, il est encore la même personne ; sa personnalité n'est point entamée. Qu'on lui coupe un bras ou une jambe, elle ne l'est pas davantage, le membre amputé n'étant pas une partie de sa personne; autrement ce membre aurait droit à une partie de ses biens et serait tenu d'observer une partie de ses engagements ; il serait pour quelque chose dans son honneur ou son déshonneur, suppositions manifestement absurdes. Une personne est une chose indivisible ; elle est ce que Leibnitz appelle une monade. » Elle est donc nécessairement le contraire de l'étendue et de la matière. La conclusion est ici tellement inhérente aux prémisses, qu'elle s'y confond presque. Pour admettre l'une quand on admet les autres, il ne faut pas une grande témérité ; ou plutôt il en faut une grande pour repousser une conclusion aussi autorisée ; il faut une foi aveugle en ce principe systématique qu'on ne peut connaître la nature des substances, même alors qu'on en connaît le mieux les attributs intimes. Rendons cette justice à Reid : jamais il n'a exprimé le plus léger doute sur la spiritualité de l'âme. Disons plus : partout il s'en montre convaincu. Nous l'avons vu célébrer Descartes pour avoir séparé à jamais la substance pensante de la substance étendue. Dans le chapitre même que nous examinons il n'y a pas une ligne qui ne fasse pour la spiritualité de l'âme. Pourquoi donc Reid n'a-t-il pas tiré nettement et fermement cette conclusion si légitime? On ne peut dire qu'il n'avait pas à traiter ici cette question, car son habitude constante est d'aborder les questions ontologiques et spéculatives à la suite de ses analyses psychologiques; c'est ainsi qu'à propos de la

perception et de la mémoire, il a examiné la question de l'espace et du temps; et la spiritualité de l'âme touche aussi étroitement à l'identité personnelle que la durée à la mémoire. Il faut donc avouer que Reid s'est abstenu de s'expliquer sur la nature du moi par le même motif qui l'a fait reculer à l'idée de pénétrer dans la nature de la matière, de l'espace et du temps.

D'ailleurs, transportons-nous à l'*Essai* v^e^, chap. 2e, *Des conceptions générales*, et nous verrons le chef de l'école écossaise revenir sur la notion de l'esprit, et en parler avec la triste circonspection que M. D. Stewart a si fort vantée et qu'il a trop fidèlement imitée [1] : « En quoi consiste, dit Reid [2], ce sujet que nous appelons esprit ou âme? C'est, dira-t-on, un être pensant, volontaire et actif. La pensée, la volonté, l'activité sont, il est vrai, ses attributs; mais l'être auquel ces attributs appartiennent, quel est-il? J'ai beau me faire cette question. Je n'y trouve point de réponse satisfaisante. » Je le crois bien; car demander ce qu'est un être indépendamment de ses attributs, c'est demander ce qu'il est indépendamment de ce qui le fait être. Un être, séparé de ses attributs, n'est rien; et la question que Reid se propose est insoluble parce qu'elle est absurde.

Conformément à ce qu'il a dit sur l'obscurité de la substance matérielle, il ajoute ici : « [3] Nous avons une idée nette des attributs de l'esprit, et particulièrement de ses opérations; mais nous n'avons de l'esprit lui-même qu'une notion obscure. La nature nous enseigne que la pensée, la volonté, l'activité sont des attributs et ne peu-

1. Voy. plus haut, p. 394, et p. 36, note 3.
2. *Ibid.*, p. 209.
3. *Ibid.*

vent exister que dans un sujet; mais ce que nous savons de plus clair sur ce sujet, c'est que ses attributs lui appartiennent. » C'est là en effet ce que nous savons de plus clair de ce sujet, mais il n'y a là aucune obscurité. La notion d'un sujet n'est pas plus obscure que celle d'un attribut, seulement l'une tombe sous une de nos facultés, l'autre sous une autre faculté. La conscience aperçoit les opérations de mon esprit; une autre faculté, qu'on appellera comme on voudra, la raison, l'intelligence, intervenant dans l'exercice de la conscience et de la mémoire, m'enseigne que les diverses opérations, aperçues ou rappelées par la mémoire ou la conscience, appartiennent à un être réel qui est moi. Je connais aussi certainement et aussi nettement le moi que ses opérations; ou bien il faut dire, contre l'esprit même de la philosophie de Reid, que la seule faculté qui ait une autorité claire et irréfragable est la conscience, ce qui est la préface bien connue du scepticisme. Si Reid ne dit pas cela, s'il accepte l'autorité des autres facultés aussi bien que celle de la concience, en quoi les notions que nous devons à ces autres facultés sont-elles moins certaines ou plus obscures? Jusqu'ici on avait distingué les idées claires et les idées obscures par cette seule différence qu'une attention suffisante y avait été appliquée ou non. Toute notion confuse et non démêlée était une notion obscure; toute notion attentivement considérée et rendue distincte était une notion claire. Maintenant il y aurait des facultés et des lois de l'esprit humain qui seraient condamnées à ne nous donner que des notions nécessairement obscures, ce qui mettrait ces facultés et ces lois à un rang très-inférieur; et cette sentence d'infériorité tomberait ici préci-

sément sur une loi inséparable de tout acte de conscience et de mémoire, et qui nous révèle notre existence!

Reid termine par cette question : « [1] Est-il des êtres créés qui connaissent l'essence des choses de manière à pouvoir en *déduire* et leurs attributs et leur constitution ; ou bien cette connaissance est-elle la prérogative exclusive de l'être tout-puissant qui les a faites? nous l'ignorons; mais ce qui est certain, c'est qu'elle passe la portée des facultés humaines. » Assurément, ici, Reid a raison : nous ne connaissons pas à ce point la nature de l'esprit que nous en puissions déduire tous ses attributs, comme de l'essence du triangle nous déduisons toutes ses propriétés. Cela est incontestable, mais suit-il de là que nous n'ayons qu'une connaissance obscure de l'esprit? Il faut en ce cas ériger en principe que nous ne connaissons clairement une chose qu'autant que l'idée fondamentale de cette chose étant donnée, nous en pouvons tirer par voie de déduction tout ce que nous en pouvons connaître. La conséquence de ce principe, c'est qu'il n'y a de connaissances claires que les connaissances mathématiques. Cette théorie n'est pas nouvelle, elle a été éprouvée; c'est celle de Malebranche [2]. Reid veut-il l'admettre? Il faut alors qu'il l'admette tout entière. Il faut qu'avec Malebranche il renonce à connaître clairement les attributs de l'esprit, car nous ne les déduisons pas géométriquement les uns des autres ni d'un premier principe; la conscience seule nous les fait connaître. Cette connaissance est-elle obscure, comme le prétend Malebranche, parce qu'elle n'est pas de la même nature que

1. *Ibid.* p. 209.

2. Voyez la réfutation de cette théorie de Malebranche, dans l'excellent traité d'Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*.

la connaissance des propriétés du triangle? Non, certes; Reid admet pleinement l'autorité de la conscience. Pourquoi donc n'accorderait-il pas la même autorité, la même évidence à la loi qui est inséparable de son moindre exercice?

En un mot, pour parler la langue de Reid, la croyance au sujet de nos opérations, est une suggestion et une inspiration de la nature; c'est une connaissance que nous devons non pas au raisonnement déductif, mais à la raison intuitive et spontanée, au sens commun. Est-ce Reid qui prétendra que le sens commun nous donne des connaissances moins claires, parce que leurs objets ne tombent pas toujours directement sous la prise des sens externes et sous l'œil de la conscience? Cette prétention serait le renversement même des droits du sens commun. Convenons donc que le sens commun nous fait connaître l'esprit autrement, mais aussi évidemment que ses opérations. Or, si le sujet de ces opérations est identique, un, indivisible, et parfaitement indivisible, comme Reid l'établit lui-même, qu'y a-t-il de si hardi à conclure qu'il n'est pas le contraire de tout cela, c'est-à-dire qu'il est spirituel, qu'il l'est réellement et de sa nature, la nature d'un être n'étant autre que ses attributs considérés dans l'être qui les possède? En vérité, si ces conclusions épouvantent la philosophie, elle est plus timide que l'humanité, et dans ce cas elle n'en est pas l'expression sincère. Aussi est-ce au nom de ses propres maximes que nous engageons la philosophie écossaise à oser davantage, et à préférer les inspirations véridiques du sens commun au préjugé traditionnel de l'ignorance invincible de la nature des êtres.

Les Essais IVe et Ve sur *la conception* et sur *l'abstraction* ont entre eux d'étroits liens.

Reid entend par conception ce que les logiciens entendent ordinairement par simple appréhension, c'est-à-dire la pure conception d'un objet sans l'affirmation ou la négation de son existence réelle. La conception, quoique la plus simple des opérations de l'esprit, n'est pas sa première opération ; nous n'y arrivons qu'en décomposant les opérations complexes et primitives. Locke s'est trompé en supposant constamment que les idées simples sont dues immédiatement aux sens et à la conscience, et que c'est en les composant que nous en formons ensuite les idées complexes. C'est le contraire qui est le vrai. La nature ne présente rien aux sens et à la conscience qui ne soit complexe. C'est notre entendement qui analyse l'objet complexe, sépare chacun de ses attributs de tous les autres, et en forme une conception distincte et précise.

La conception, ainsi déterminée, est ce qu'on appelle ordinairement l'idée. Ici Reid renouvelle sa polémique contre l'existence réelle des idées. Il montre que, dans la conception ou idée de tout objet, il n'y a qu'un esprit concevant, ayant idée, et que l'objet est conçu sans l'intermédiaire d'un objet idéal qui le représente à l'esprit.

Le point important de ces deux Essais est la théorie des conceptions ou idées générales.

« Tous [1] les objets sensibles sont des individus. Il en est de même des objets de la mémoire et de la conscience, et de tous les objets de nos jouissances et de nos désirs, de nos espérances et de nos craintes. On peut avancer

1. *Ibid.*, p. 200.

sans témérité que sur la terre et dans les cieux, Dieu n'a créé que des individus. »

Chaque individu a ses attributs, et les différents individus ont des attributs différents et semblables. L'abstraction appliquée à un individu sépare un de ses attributs de tous les autres, du tout réel et du sujet réel qui constitue sa réalité. Cet attribut considéré seul est une conception abstraite. Si ce même attribut est considéré comme appartenant ou pouvant appartenir à plusieurs individus différents, c'est une conception générale.

Reid résume ainsi son opinion :

« 1° C'est [1] à l'abstraction que l'entendement humain doit ses notions les plus simples et les plus distinctes. Les objets les plus simples que nous présentent les sens, sont complexes et indistincts, tant que l'abstraction ne les a pas résolus dans leurs éléments ; et l'on peut en dire autant des objets de la mémoire et de la conscience.

2° Les notions complexes les plus distinctes sont celles que l'entendement lui-même compose en combinant les notions simples qu'il a acquises par l'abstraction.

3° Sans les facultés d'abstraire et de généraliser, l'esprit humain n'aurait point inventé des méthodes de classification, ni distribué les choses en genres et en espèces.

4° Sans les mêmes facultés, il serait incapable de définir ; car les individus ne sont pas susceptibles de définitions : les universaux seuls en comportent.

5° Sans notions abstraites et générales, il n'y aurait ni raisonnement ni langage.

6° Les animaux ne se montrent pas capables de distinguer les divers attributs d'un même sujet, de classer

1. *Ibid.*, p. 246.

les choses en genres et en espèces, de définir, de raisonner, de communiquer leurs pensées par des signes artificiels, comme le font les hommes ; il y a lieu de croire, avec Locke, qu'ils sont privés de la faculté d'abstraire et de généraliser, et que c'est une différence spécifique entre eux et l'espèce humaine. »

Reid, selon son habitude, après ces observations psychologiques sur la formation et sur l'usage des conceptions générales, aborde la question tant agitée de la réalité des universaux, et il institue sur ce point une assez longue controverse historique. Elle est médiocrement lumineuse, et nous n'y discernons pas bien l'opinion précise de Reid. Puisqu'il se sert du mot d'*universaux*, et qu'il expose la fameuse querelle des réalistes, des conceptualistes et des nominalistes, on peut lui demander de quel côté il se range. Il est ouvertement contre les nominalistes; il les combat avec force dans Hobbes, dans Berkeley, dans Hume. Il prouve avec la dernière évidence que ce ne sont pas les mots généraux qui expliquent les conceptions générales, mais les conceptions générales qui expliquent les mots généraux. Le pouvoir d'abstraire et de généraliser ne vient pas des mots; sans doute il est aidé et développé par eux, mais c'est lui primitivement qui leur a donné naissance. Reid ménage les conceptualistes, et il met Locke dans ce parti : « [1] Quelques-uns, mais en petit nombre, adoptèrent une opinion intermédiaire ; l'universalité que les réalistes plaçaient dans les choses et les nominalistes dans les noms, ils la mirent dans nos conceptions, prétendant qu'elle ne pouvait être ni dans les noms ni dans les choses; de là vient le nom

1. *Ibid.*, p. 250.

qu'on leur donna ; mais exposés au feu des deux partis rivaux, ils ne jouèrent qu'un rôle fort secondaire..... Locke[1] devrait être placé parmi les conceptualistes : il ne prétend pas qu'il y ait des choses universelles dans la nature, mais il soutient que nous avons des idées générales que nous formons par abstraction ; et cette faculté de former des idées générales et abstraites est, à son avis, ce qui distingue principalement l'intelligence humaine de celle des animaux. » Reid incline lui-même au conceptualisme ; il ne repousse les universaux qu'autant qu'on en ferait des êtres réels hors de l'esprit ou des images qui représenteraient les objets à l'esprit. Il démontre aisément que, si on peut concevoir distinctement les universaux, on ne peut pas les imaginer, et que l'image d'un universel est une absurdité. D'ailleurs, il accorde parfaitement que les universaux ne sont pas rien et qu'ils fondent une vraie connaissance. « Comment, dit-il[2], connais-je les universaux ? Je l'ignore ; mais j'ignore aussi comment je vois, comment j'entends, comment je me souviens. Nous ne devons point nier un fait dont nous avons la conscience, parce que nous ne savons pas l'expliquer. »

Nous sommes entièrement de l'avis de Reid contre les nominalistes ; mais nous doutons fort que le conceptualisme soit une position intermédiaire qui puisse se soutenir devant un sérieux examen, et nous pensons qu'elle a besoin de s'appuyer, au moins en une certaine mesure, sur le réalisme. En effet, pourquoi l'esprit se forme-t-il des conceptions générales ? pourquoi, par exemple, con-

1. *Ibid.*, p. 251.
2. *Ibid.*, p. 255.

çoit-il les genres et les espèces? Le conceptualiste répond : Parce que l'esprit est naturellement doué de la puissance de former des espèces et des genres pour sa commodité et pour son usage, dans l'impuissance où il est d'embrasser la multitude innombrable des individus. La réponse est insuffisante; car on demande alors si les genres et les espèces que l'esprit conçoit sont purement arbitraires, déterminés sur ses besoins seuls et sans aucun fondement dans la nature même des choses. Si on réplique que la conception des genres et des espèces est arbitraire, c'en est fait de la valeur des classifications et de toute la science humaine. Il faut convenir que les classifications zoologiques et botaniques, par exemple, n'ont aucun fondement réel dans la nature et qu'elles pourraient être tout opposées à ce qu'elles sont sans être moins bonnes, si elles secouraient également la mémoire et l'intelligence ; il n'est pas vrai qu'il y ait dans la nature telle ou telle race : il n'y a que des individus à la fois différents et semblables, mais sans aucune unité réelle; l'unité de la classe à laquelle nous les rapportons n'a de réalité que dans notre esprit. Recule-t-on devant cette conséquence inévitable du conceptualisme? Admet-on, pour l'honneur même de nos classifications, qu'elles ont un fondement quelconque dans la nature? Déjà le réalisme arrive et le pur conceptualisme est vaincu. Pourquoi, en effet, les classifications scientifiques ont-elles quelque fondement, sinon parce qu'il y a dans les êtres des attributs communs, un plan, un dessein commun, une unité qui n'est pas une pure conception de notre esprit, mais que nous concevons et ne pouvons pas ne pas concevoir parce qu'elle existe? Sur ce point

qui est le nœud de la question, Reid est incertain. Quelquefois il se prononce contre la réalité des genres et des espèces : « Ce n'est pas Dieu, dit-il [1], qui a créé les genres et les espèces ; ce sont les hommes. » Un sage réalisme répond aisément que les hommes n'ont été conduits et fondés à former ces conceptions générales appelées genres et espèces, que parce que Dieu avait créé des genres réels et des espèces réelles. Cela ne veut pas dire qu'il y ait, outre les esprits et les corps, des êtres extraordinaires appelés genres et espèces ; il plaît au nominalisme et à Aristote d'imputer une pareille extravagance à Platon qui n'y a jamais pensé ; mais il est certain que les genres et les espèces existent dans la nature, ici dans les individus eux-mêmes qui les expriment par leurs caractères communs, là, dans l'esprit de l'homme qui les conçoit parce qu'ils sont, et primitivement dans l'entendement divin qui les a conçus et créés tout ensemble. Quelquefois, Reid incline de ce côté : « Pour [2] que les mots aient une signification générale, il faut que celui qui les prononce et que celui qui les écoute connaissent des choses générales. Ce sont ces conceptions que j'appelle générales ; et je remarque qu'elles n'empruntent point cette dénomination de l'acte de l'esprit qui est toujours un acte individuel, mais de l'objet conçu qui est un objet général..... Tout [3] acte de l'esprit étant nécessairement individuel, aucune conception n'est générale : la généralité n'est point dans l'acte de l'esprit, elle est dans la chose que l'esprit conçoit, et qui est ou un attribut commun à plusieurs sujets

1. *Ibid.*, p. 224.
2. *Ibid*, p. 207.
3. *Ibid.*, p. 215.

ou un genre commun à plusieurs individus..... Il y [1] a des attributs communs à plus ou moins d'individus; et si c'est là ce que les scholastiques appelaient *des universaux a parte rei*, on peut affirmer qu'il y a de tels universaux. » Mais les scholastiques n'entendaient pas autre chose par universaux pris du côté de la réalité, en opposition aux universaux pris comme simples conceptions de l'esprit, sinon cette partie commune des attributs d'un certain nombre d'individus qui fait réellement et naturellement de tous ces individus une même classe, un genre [2].

Voilà donc Reid presque réaliste. Nous allons même le voir platonicien sous une seule réserve, c'est que les idées platoniciennes ne soient pas des êtres particuliers, existant d'une existence inintelligible, hors des choses sensibles, hors de l'esprit de l'homme, hors de l'esprit de Dieu. Essai IV, chap. 2 [3]. « Ce qui fait tout le mystère des idées platoniciennes, c'est que ce sont des êtres; retranchez le seul attribut de l'existence, tous les autres s'entendent et s'admettent aisément. » S'il ne faut à Reid que cette satisfaction, on peut la lui donner en toute sûreté de conscience. Jamais Platon ni les platoniciens n'ont songé à faire des idées des êtres positifs, existant à la manière des corps et des esprits et en dehors des esprits et des corps. C'étaient pour Platon et pour toute l'école d'Alexandrie des pensées de Dieu, que Dieu a réalisées dans les choses visibles, qui en constituent les caractères génériques et

1. *Ibid.*, p. 217.

2. Sur le vrai caractère du conceptualisme, et sur son rapport au nominalisme et au réalisme, voyez notre *Introduction aux œuvres inédites d'Abélard*, et *Fragments philosophiques*, philosophie scholastique, p. 273; voyez aussi t. III[e] de cette 1re série, p. 261, et 2[e] série, t. III[e], leçon XX[e].

3. *Ibid*, p. 146.

les lois, et en même temps servent à l'esprit humain d'objets intelligibles, et de degrés en degrés l'élèvent jusqu'à leur principe premier qui est Dieu. Mais il vaut mieux laisser Reid justifier lui-même Platon. Essai IV, ch. 2[1]. « Qu'est-ce qu'une idée selon Platon? c'est l'essence d'une espèce, l'exemplaire et le type de tous les individus de cette espèce; elle est tout entière dans chaque individu sans se multiplier ni se diviser; de toute éternité, elle a été l'objet de la contemplation divine, et elle est un objet de contemplation et de science pour tous les êtres intelligents; elle est éternelle, immuable, incréée; et non-seulement elle existe, mais elle a une existence plus réelle et plus permanente qu'aucune des créatures sorties des mains de la Divinité. Prenez cette définition dans sa totalité, il faudra un Œdipe pour la débrouiller; retranchez-en la dernière phrase, rien n'est plus simple. Il y a mille choses auxquelles s'appliquent sans effort tous les autres caractères qu'elle énumère. Prenons pour exemple, la nature du cercle, telle qu'elle est définie par Euclide, et telle que tout être intelligent la conçoit, quoique jamais aucun cercle, exactement conforme à ce type, n'ait existé : c'est l'exemplaire et le modèle de tous les cercles individuels qui ont jamais existé, car ils ont tous été tracés conformément à la nature du cercle; elle est tout entière dans chaque individu de l'espèce, sans multiplication ni division, car tous les cercles, considérés comme cercles, sont d'une seule et même nature; de toute éternité, elle a été contemplée par l'intelligence divine, et elle peut être aussi un objet de contemplation et de vraie science pour tous les êtres

1. *Ibid.*

intelligents; elle est enfin l'essence d'une espèce, et, comme toutes les essences elle est éternelle, immuable et incréée; ce qui signifie qu'un cercle fut toujours un cercle et ne sera jamais qu'un cercle, et que c'est la nature des choses et non l'action d'une force créatrice qui fait qu'un cercle est un cercle. La description de l'idée platonicienne, à l'existence près, s'applique avec la même justesse à la nature de chaque espèce de substance, de qualité et de relation, et en général à tout ce que les anciens appelaient universaux [1]. »

En résumé, dans la question des universaux, Reid chancelle entre la grande métaphysique réaliste et l'opinion boiteuse du conceptualisme; il n'est ferme que contre le nominalisme. C'est là l'image assez fidèle de sa situation générale en philosophie. Il repousse les excès de l'empirisme et les doctrines auxquelles il conduit; il incline de toutes parts au spiritualisme, mais il n'ose pas se décider d'une manière nette et précise. Sa sagesse se complaît en un juste milieu qui évite l'erreur, sans atteindre à toute la vérité. Ici il est et devait être conceptualiste, et ce sera toujours là l'opinion de ceux qui mettront toute la philosophie dans l'étude de l'esprit humain. Il est bien clair que, pour l'esprit humain, les universaux sont des conceptions; reste à savoir si ces conceptions n'ont ni fondement, ni règle, ni modèle dans la nature. Le caractère psychologique de la doctrine de Reid éclate sur ce point comme sur tous les autres. La psy-

1. Sur le sens des idées platoniciennes, voy. t. I, Cours de 1816, p. 57; t. II, p. 85 et p. 110; 2e série, leç. VIIe, sur Platon et sur Aristote; *Fragments philosophiques*, philosophie ancienne, *Langue de la théorie des idées*, p. 144, et notre écrit *De la métaphysique d'Aristote*, p. 48 et p. 149. Voyez aussi plus bas, leç. XXIIe.

chologie est en effet le seul point de départ légitime de la philosophie, mais elle n'en est pas la borne ; elle est la clef qui ouvre le sanctuaire, mais elle n'est pas le sanctuaire lui-même.

XXIIe LEÇON.

REID. ESSAIS SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Essai VIe : *Du jugement*. Analyse du jugement. Erreur de Reid sur l'ordre de développement de la conception et du jugement, et en général sur toutes les questions d'origine. — Que le jugement *j'existe* ne suppose pas la notion générale d'existence. — Des premiers principes. Dix principes des vérités contingentes. — Principes des vérités nécessaires. Examen des trois principes des substances, des causes et des causes finales. — Comparaison du travail de Reid et de celui de Kant sur les premiers principes. — Reid n'a pas ignoré la question de la valeur objective des principes. — Essai VIIe, *Du raisonnement*. — Différence de la circonspection et du scepticisme. — A quelle partie de la nature humaine faut-il rapporter la croyance, l'évidence, la certitude? Obscurité de l'opinion de Reid. — Du sens commun. Que ce mot exprime le degré supérieur de la raison, en tant qu'il est commun à tous les hommes. — Retour sur quelques jugements historiques de Reid. — Hume. — Descartes et Platon.

Le sixième Essai est consacré au jugement ; c'est, avec l'Essai sur la perception externe, celui qui contient les parties les plus importantes de la philosophie de Reid.

Reid y détruit la théorie ordinaire du jugement, et il en propose une nouvelle.

L'ancienne théorie du jugement repose sur la théorie des idées. Il est clair que si l'esprit ne connaît pas les choses elles-mêmes, mais seulement leurs idées, toute la connaissance consistera dans le rapport de convenance ou de disconvenance des idées entre elles, et le jugement sera la perception de ce rapport. « Ces deux[1] théories, des idées et du jugement sont si étroitement liées, qu'elles se prêtent un mutuel appui, si elles sont solides, et qu'elles doivent tomber ensemble, si l'une des deux est défectueuse. » Reid revient donc dans cet Essai, comme dans tous ceux que nous avons déjà parcourus, sur la théorie des idées. Il en expose de nouveau les vices; et de là, passant à la théorie du jugement, comme perception d'un rapport entre des idées, il prouve aisément, pour la deuxième ou la troisième fois, que les idées présuppposent des jugements, que l'abstraction et l'analyse en décomposant ces jugements ont produit les idées; d'où il suit que le jugement, qui perçoit le rapport de convenance ou de disconvenance de ces idées entre elles, ne s'exerce que sur des abstractions. Reid renouvelle cette démonstration avec une abondance de preuves et de développements qui en font ce que Leibnitz appelait un établissement. A nos yeux, il n'y en a pas de plus solide en philosophie. Toute l'évidence que peut donner le jugement, dans sa définition ordinaire, est une évidence purement abstraite; et s'il n'y avait point d'autres jugements, nous n'aurions le droit d'affirmer l'existence d'aucun être réel. Il faut donc soustraire à cette définition tous les

1. T. V., p. 46.

jugements qui concernent l'existence, notre propre existence, l'existence de toutes les choses animées et inanimées, ainsi que celle des attributs réels et des relations réelles de ces choses, enfin l'existence de Dieu, qui est un être à la fois nécessaire et réel. Reid avait dit tout cela dans son premier ouvrage; il l'avait répété çà et là dans les Essais précédents; ici il l'a établi pour toujours. Tel est le côté négatif du septième Essai; mais il faut faire connaître en détail la théorie positive du jugement qu'il renferme.

1° Le jugement consiste dans une affirmation ou une négation. Il n'est pas nécessaire au jugement qu'il soit exprimé. L'affirmation ou la négation peut n'être que mentale. Le jugement est un acte solitaire de l'esprit à qui l'expression n'est point essentielle et qui peut être tacite.

2° Il y a beaucoup de notions ou d'idées dont la faculté de juger est la source unique, c'est-à-dire qu'elles n'entreraient jamais dans notre esprit, si nous étions privés de cette faculté, quelque familières qu'elles soient pour nous, quelque simples qu'elles nous paraissent. Au nombre de ces notions, nous pouvons compter celle du jugement lui-même, de la proposition, du sujet, de l'attribut et de la copule, de l'affirmation et de la négation, du vrai et du faux, de la croyance, du doute, de l'opinion, de l'assentiment, de l'évidence. C'est en réfléchissant sur ses jugements que l'esprit acquiert toutes ces notions.

3° Tout jugement entraîne la croyance et la conviction. Il est évident que celui qui souffre, juge et croit qu'il souffre réellement; que celui qui perçoit un objet

est persuadé que cet objet existe, et qu'il est tel qu'il le perçoit. On peut en dire autant de la mémoire et de la conscience. Chacune d'elles est accompagnée d'une détermination de l'esprit sur la vérité ou la fausseté de telle ou telle chose et d'une croyance subséquente. Si cette détermination de l'esprit n'est pas un jugement, c'est une opération de l'esprit qui n'a point de nom; car il n'y a pas moyen de la confondre ni avec la simple appréhension ni avec le raisonnement. Elle consiste dans une affirmation ou dans une négation mentale; elle peut s'exprimer par une proposition affirmative ou négative, et elle produit la plus ferme croyance. A la vérité, celui qui dit j'ai vu ou je me souviens, n'ajoute guère : je crois à la vérité de ce que j'ai vu ou de ce que ma mémoire me rappelle; mais la raison en est qu'une telle addition serait une redondance de mots. Il y aurait dans cette déclaration la même redondance que si, au lieu de dire simplement que vous avez vu un objet, vous pensiez devoir ajouter que c'est avec vos yeux que vous l'avez vu.

4° Il n'est pas nécessaire que nous énoncions toujours notre jugement dans tous les cas où ce jugement intervient; il suffit que nous énoncions l'évidence qu'il détermine. Une femme enceinte qui voyage, ne dit pas que l'enfant qu'elle porte dans son sein, voyage avec elle; on sait qu'il n'en saurait être autrement : il y a de même des opérations de l'esprit qui portent en quelque sorte le jugement dans leur sein, et qu'il ne serait pas moins impossible d'en séparer; de là vient, qu'en parlant de ses opérations, nous ne l'exprimons point. C'est peut-être à cette omission qu'il faut attribuer l'opinion des philosophes que le jugement n'entre point dans

la perception, la mémoire et la conscience. De ce qu'on ne l'énonce point, quand il est question de ses opérations, ils en ont conclu à tort qu'il n'y est point.

5° Dans les jugements fondés sur le témoignage des sens, de la mémoire et de la conscience, tous les hommes sont au même niveau; le philosophe n'a aucune prérogative sur le plus grossier de ses semblables. Sa confiance n'est ni plus ferme ni plus éclairée. Sa supériorité est toute dans les jugements qui ont pour objets les relations abstraites des choses. Les jugements naturels impliqués dans les opérations des sens, de la mémoire et de la conscience, ne sont point le fruit de l'étude; ils n'admettent ni progrès ni culture. Comme la conscience qu'ils nous inspirent nous est suggérée par la constitution de notre nature, notre intervention qui ne l'a point créée ne saurait par aucun effort la détruire. Quelques sceptiques, peut-être, se persuadent d'une manière générale que la foi qu'ils accordent à leurs sens ou à leur mémoire, n'a point de fondement légitime; mais dans tous les cas particuliers qui les intéressent, leurs doutes se dissipent, et ils subissent la loi commune. On peut appeler les jugements dont il s'agit, jugements de la nature. Si quelque culture de la raison avait dû les précéder, le genre humain aurait péri avant de la recevoir; mais comme ils sont nécessaires à notre conservation, l'auteur de la nature en a pourvu tous les hommes sans condition et sans exception.

6° Il faut attribuer au jugement, une grande part dans l'acquisition des notions de rapport, dès qu'il ne s'agit pas de rapport entre des abstractions, mais entre des réalités. Quand je réfléchis sur la figure, la couleur, la pe-

santeur, je ne puis m'empêcher de juger que ce sont des qualités qui ne sauraient exister hors d'un sujet, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui est figuré, coloré, pesant. De même, quand j'observe les diverses opérations de la pensée, de la mémoire, du raisonnement, je juge qu'elles appartiennent à quelque chose qui pense, qui se souvient, qui raisonne, et que j'appelle *esprit* ou *âme*. Quand je suis témoin d'un changement quelconque dans la nature, je juge que ce changement a une cause douée d'une énergie suffisante pour la produire, et j'acquiers ainsi les notions de cause et d'effet et du rapport qui les lie. Quand enfin je considère les corps, je découvre qu'ils ne peuvent exister sans espace; et quoique l'espace ne soit aperçu ni par les sens ni par la conscience, je conçois son existence et celle de la relation de chaque corps avec une certaine portion de l'espace qui est son lieu propre. Il paraît donc que toutes les notions de rapport ont leur source dans le jugement, et qu'on peut les lui rapporter avec plus de propriété qu'à toute autre faculté de l'esprit. Il faut d'abord que le jugement perçoive les rapports avant que nous puissions les concevoir sans porter sur eux un jugement, comme il faut que nous ayons perçu les couleurs par la vue avant que nous puissions les concevoir sans le secours de la vue.

Tous ces points sont établis par Reid avec la dernière évidence; mais nous avouons qu'il nous est impossible d'approuver la comparaison embarrassée dans laquelle il s'engage de la conception et du jugement. Laquelle de ces deux opérations, se demande-t-il, a précédé? « D'un côté[1] toute proposition affirme ou nie; donc la concep-

1. *Ibid.*, p. 18.

tion d'une proposition suppose celle de l'affirmation et de la négation, c'est-à-dire le jugement. D'un autre côté, tout jugement renfermant une proposition, la conception de cette proposition doit précéder le jugement dont elle est l'objet. Il n'y a qu'un moyen de sortir de ce labyrinthe ». Et voici quel est ce moyen : cette contradiction apparente, ou plutôt cette supposition réciproque n'a lieu que lorsqu'il s'agit de la conception distincte et du jugement déjà formé. Dans l'état présent des choses, une conception distincte suppose un jugement, et un jugement distinct, une proposition ; mais il n'a pu en être ainsi au début de l'intelligence. « Cette question, dit Reid[1], est celle de l'œuf et de l'oiseau. Dans l'état présent des choses, il est certain qu'il n'y a pas un oiseau qui ne sorte d'un œuf et qu'il n'y a pas un œuf qui ne sorte d'un oiseau, et l'on peut dire que l'un suppose nécessairement l'autre ; mais, si l'on remonte à l'origine des choses, il y a eu sans doute un oiseau qui ne sortait pas d'un œuf ou un œuf qui ne sortait pas d'un oiseau. » Vous croyez que Reid va vous dire, en remontant à l'origine des choses, qui a précédé de la conception ou du jugement ; point du tout. Dans le présent, les deux opérations se supposent ; à l'origine, l'une a dû précéder l'autre ; voilà tout ce que Reid nous apprend ; il n'en sait pas davantage. « S'il faut remonter à la première proposition conçue et au premier jugement formé, nous ne savons dans quel ordre ces opérations ont eu lieu, ni comment elles se sont engendrées. La formation des os dans le fœtus n'est pas une question plus obscure. Les premiers pas de la conception et du jugement sont cachés

1. *Ibid.*, p. 17.

dans une région inconnue comme les sources du Nil[1]. »

Ici se déclare plus encore que sur tout autre sujet, le caractère de l'analyse psychologique de Reid. Deux questions différentes se présentent à la psychologie : 1° celle des caractères dont sont marqués actuellement les phénomènes intellectuels que nous examinons, sensations, idées, jugements, conceptions, comparaisons, raisonnements, etc.; 2° celle des caractères que pouvaient avoir ces mêmes phénomènes au début de l'intelligence. Nous avons cent fois[2] distingué ces deux questions et nous avons prouvé qu'une saine méthode ne doit aborder la seconde qu'après avoir résolu la première; car la seconde est de beaucoup la plus obscure, et on court risque, si on s'est trompé sur l'origine des phénomènes intellectuels, de méconnaître plus tard leurs caractères actuels et de les défigurer pour les soumettre à l'origine supposée. L'école sensualiste, préoccupée du principe que la sensation doit suffire à expliquer toute l'intelligence, au lieu d'étudier longtemps et sincèrement les faits intellectuels dans les caractères dont ils sont aujourd'hui revêtus, recherche d'abord leur origine ; puis partant de cette origine vraie ou fausse, elle en tire toutes les connaissances actuelles, les contraignant de passer, bon gré mal gré, par la porte qui leur a été ouverte, sauf à y laisser, si cette porte est trop étroite, quelque chose d'elles-mêmes, et à sortir de cette analyse systématique altérées par quelque endroit. C'est là corrompre à sa source la méthode expérimentale. Appliquée d'abord à la question

1. *Ibid.*

2. Par exemple, t. I, p. 215-214, et p. 259; t. II, p. 21, p. 44, etc.; t. III, p. 46, p. 84, p. 106; et 2e série, t. III, leç. XVIe.

de l'origine de nos connaissances, l'observation se fausse et s'éblouit. Elle ne voit pas, elle imagine; elle n'expérimente pas, elle devine; elle ne remonte pas du connu à l'inconnu, du moins difficile au plus difficile; elle procède du plus difficile au plus facile, de l'inconnu au connu; elle va du simple au composé comme la géométrie, au lieu d'aller du composé au simple, comme la physique et la chimie. Locke a le premier donné l'exemple de cette périlleuse[1] méthode; Condillac[2] l'a poussée à toutes ses extrémités, et on peut dire qu'il l'a accablée dans son triomphe. Le *Traité des sensations* est à la fois le chef-d'œuvre et la ruine de la fausse analyse. Reid a suivi la méthode opposée qui est la vraie. Il applique la réflexion non à ce qui fut, mais à ce qui est, aux opérations de l'esprit humain, telles qu'elles s'accomplissent aujourd'hui et avec les caractères certains dont elles sont revêtues. Par là, il repousse les hypothèses arbitraires sur l'état primitif de l'intelligence, et toutes les extravagances où la question prématurée de l'origine des idées a conduit Condillac. Mais, selon sa coutume, en se défendant de l'erreur, il n'atteint pas toute la vérité. Renfermé dans la description des caractères actuels de nos connaissances et des principes qu'elles contiennent manifestement, il ne s'inquiète guère de ce qu'elles ont pu être à leur origine[3], et comment elles sont parvenues de leur forme primitive à celle qu'elles affectent aujourd'hui. C'est juste le défaut opposé à celui de l'école sensualiste. Ou bien si quelquefois Reid aper-

1. T. III, leç. Ire.
2 *Ibid.*, leç. IIe et IIIe.
3. T. I, Cours de 1817, *Discours d'ouverture*, p. 242.

çoit le problème de l'origine des connaissances, c'est pour le déclarer au-dessus de nos forces. Par exemple, il reconnaît bien que l'esprit humain n'a pu débuter par un cercle vicieux, que la conception et le jugement n'ont pu commencer par se supposer l'un l'autre, et que l'un des deux a dû précéder, mais il ne sait pas lequel. Cette circonspection est excessive ; elle est même en contradiction avec ce qui a été dit en plusieurs endroits des *Recherches* et des *Essais*, et avec la théorie tout à l'heure exposée des jugements naturels.

Il n'y a pas une opération de l'esprit qui ne soit un jugement ou qui ne soit accompagnée d'un jugement. Ce jugement peut avoir deux formes, sa forme naturelle et instinctive, ou celle que la réflexion et l'analyse lui impriment, c'est-à-dire celle d'une proposition. Laquelle a précédé? évidemment la première. Il n'y a là aucune incertitude. Je juge d'abord par l'inspiration de la nature, parce que je suis un esprit capable de juger; et ce jugement renferme une affirmation ou plutôt il est l'affirmation elle-même. Sans doute j'ai conscience de cette opération, comme de tout ce que je fais; mais la conscience naturelle n'est pas la réflexion. La conscience aperçoit en gros et confusément ce qui se passe en nous. La réflexion éclaircit ce tout complexe en le divisant. Elle distingue dans le jugement primitif le sujet qui le porte, l'objet de ce jugement, et ce qui a été affirmé de cet objet; elle en fait une proposition, et plus tard, quand l'esprit porte de nouveau ce même jugement, il l'exprime sous cette forme. Il y a dans le jugement ainsi exprimé la conception de la proposition et l'opération de l'esprit qui affirme la vérité de cette propo-

sition. Il est impossible alors de déterminer qui des deux précède, car l'esprit affirme parce qu'il conçoit et il conçoit en affirmant. Mais primitivement il ne peut pas y avoir eu conception de la proposition, puisqu'il n'y a pas eu de proposition. La proposition est une traduction analytique du jugement; elle le suppose donc; la conception d'une proposition, et en général la conception, n'a donc pas pu précéder le jugement; elle est fille assez tardive de la réflexion, tandis que le jugement, comme Reid l'a dit si souvent, est l'enfant de la nature. La question déclarée par Reid insoluble, se résoud donc d'elle-même et sans nulle difficulté.

Le même oubli de ses propres principes et des formes primitives de la pensée et du jugement a jeté Reid dans une contradiction étrange et dans une erreur considérable sur un autre point de la plus haute importance. Lui qui ailleurs [1] a si bien vu que cette vérité, *j'existe*, nous est donnée à l'occasion d'une opération de la conscience par un jugement naturel dégagé de toute formule syllogistique; tout à coup, confondant la proposition ultérieure et réflexive *j'existe* avec le jugement naturel et spontané auquel elle est empruntée, et trouvant dans la proposition *j'existe* la notion d'*existence*, en conclut que l'homme n'a pas pu savoir qu'il existe sans avoir eu cette notion, laquelle est une notion générale. « Il n'y a pas, dit Reid [2], une seule proposition qui ne renferme quelque notion générale. » e l'accorde des propositions sous leur forme actuelle, grammaticale et logique; je ne l'accorde point des jugements primitifs qui nous font

1. Voyez plus haut leç. xxe, p. 371.
2. *Ibid.*, p. 15.

connaître l'existence d'êtres particuliers. — « [1] Cette proposition célèbre *j'existe* dans laquelle Descartes plaça l'origine de toute vérité, et dont il fit la base de toute la connaissance humaine, ne se conçoit pas si l'on ne conçoit l'existence, l'une des notions générales les plus abstraites. » Il est vrai que cette proposition ne se conçoit pas logiquement, si on ne conçoit pas la notion abstraite d'existence; mais je peux savoir que j'existe sans savoir ce que c'est que l'existence en général; ou bien il faut soutenir qu'il n'y a pas de jugement particulier d'existence qui ne présuppose un jugement général et une notion abstraite, et que l'esprit humain débute par l'abstraction. — « Je ne saurais croire[2] ni à mon existence ni à l'existence des choses que je vois, ou que ma mémoire me rappelle, si je n'ai le degré de jugement nécessaire pour distinguer ce qui existe réellement de ce que mon imagination seule conçoit. Je vois un homme de six pieds; je conçois un homme de six pieds; je juge que le premier objet existe parce que je le vois; je juge que le second n'existe pas, parce que je le conçois simplement; mais puis-je attribuer l'existence à l'un et la refuser à l'autre, sans savoir ce que c'est que l'existence? » Comment un esprit aussi judicieux que Reid a-t-il pu refuser à l'homme le plus ignorant le droit de croire qu'il existe, que cette pierre ou cet arbre existe, s'il ne peut pas dire ce que c'est que l'existence? Au reste, il ne faut pas plaindre ce pauvre homme de ne pouvoir remplir la condition que Reid lui impose; car le plus grand métaphysicien n'est pas plus

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

avancé que lui. S'il faut attendre une définition de l'existence pour s'accorder à soi-même l'existence en toute sûreté de conscience, en vérité on attendra longtemps ; car je défie Reid ou qui que ce soit de donner une telle définition. Autre absurdité. Je n'ai l'idée générale d'existence que parce que, ayant porté un certain nombre de jugements particuliers, j'existe, cet homme existe, cette pierre existe, etc., en décomposant ces jugements, j'en ai extrait l'idée générale d'existence; et cette idée générale que je n'aurais pas eue sans ces jugements particuliers, Reid veut que je la possède et que je lui en rende compte pour avoir le droit de porter le premier de tous les jugements particuliers, j'existe. Il semble, à entendre Reid, que pour savoir si j'existe il faut que j'aie devant les yeux de mon esprit l'idée de néant et l'idée d'existence, afin de pouvoir m'attribuer non le néant mais l'existence. Mais l'idée du néant est très-postérieure à celle de l'existence, comme la dernière des négations est postérieure à la première des affirmations. Sur la foi de ma conscience et de la loi qui y est attachée, j'affirme d'abord que j'existe sans savoir ce que c'est en général que l'existence, encore bien moins ce que c'est que le néant. — « Je ne[1] prétends pas déterminer à quelle époque l'esprit acquiert la notion d'existence, je veux seulement dire qu'il en est pourvu dès qu'il affirme d'une chose qu'elle existe. » Et pourquoi cela, je vous prie? Parce que « un prédicat étant la même chose qu'un universel, dans toute proposition, le prédicat au moins est une notion générale[2]. » Sans doute toute propo-

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

sition, même la plus particulière, contient logiquement quelque notion générale; mais autre chose est une proposition, autre chose un jugement naturel. Il est vrai encore qu'il n'y a pas de jugement naturel particulier qui n'ait sa loi, dont la généralité se révèle successivement à mesure que ses applications se multiplient. Mais les premières applications sont nécessairement particulières, et l'esprit suit d'abord ses lois sans les connaître. La plus haute réflexion n'est que l'instinct développé; mais l'instinct n'agit pas comme la réflexion. La vraie logique n'est qu'une traduction de la logique naturelle, mais les formes de l'une ne sont pas celles de l'autre. La poésie a précédé les poétiques, et le sens commun la philosophie. Est-ce à Reid qu'il faut rappeler cela? S'il eût plus étudié et mieux compris la maxime *je pense, donc je suis*, au lieu d'accuser Descartes, comme il le fait si souvent, il lui aurait emprunté cette grande leçon de psychologie que la notion de l'existence personnelle est une notion particulière qui s'introduit dans l'esprit par son évidence propre sans le secours d'une notion plus générale ni d'aucune conception logique, parce que l'esprit va primitivement du particulier au général et non du général au particulier[1].

J'ai insisté à dessein sur cet exemple malheureux, pour mettre en lumière l'insuffisance de l'analyse de Reid dans toutes les questions d'origine. Ordinairement étranger à ces questions, quand par hasard il s'y engage, il y transporte les procédés actuels de nos facultés et les formes actuelles de nos connaissances. Mais poursuivons l'exa-

1. Nous avons déjà expliqué la pensée de Descartes et réfuté l'erreur de Reid, t. I, p. 51 et p. 77 et 78. Voyez aussi plus haut, p. 67 et plus bas p. 315, et t. V, p 213.

men de l'Essai sur le jugement et arrivons aux chapitres qui renferment une des parties les plus intéressantes de la métaphysique de Reid, la théorie des premiers principes.

Après avoir établi la nécessité des premiers principes, Reid entreprend d'en faire une recherche exacte. « Sans me dissimuler, dit-il [1], la difficulté d'une telle entreprise, je hasarderai une énumération des vérités que je regarde comme premiers principes, et je dirai pourquoi chacune d'elles me semble avoir ce caractère. » Il met avec raison à cette entreprise le plus grand prix. « Si tous les hommes éclairés et de bonne foi pouvaient enfin tomber d'accord sur les premiers principes, cette unanimité n'aurait pas moins d'influence sur les progrès de la science en général que le consentement des géomètres au sujet des axiômes n'en a eu sur les destinées de la géométrie [2]. »

Pour trouver les premiers principes de toutes les vérités, Reid commence par distinguer toutes les vérités en deux classes : les vérités nécessaires, dont le contraire est impossible, et les vérités contingentes qui auraient pu être ou n'être pas.

Reid compte douze principes des vérités contingentes qui ne reposent pas sur le raisonnement, mais servent de base au raisonnement dans l'ordre de nos connaissances contingentes.

Premier principe : Infaillibilité du témoignage de la conscience. Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou par le sens intime, existe réellement.

1. *Ibid.*, p. 93.
2. *Ibid.*, p. 94.

Second principe : Les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma personne, moi. Grâce à Dieu, Reid ne subordonne pas ici la connaissance certaine de l'existence de cet être à une définition de l'existence en général. « Si l'on me demande[1], dit-il, la preuve de ce que j'avance, je confesse que je n'en puis donner aucune; mais il y a dans la proposition même une évidence irrésistible. Tous les hommes ont appris de la nature qu'il n'y a ni pensée, ni raisonnement, ni volonté, si quelqu'un ne pense, ne raisonne et ne veut ».

Troisième principe : Les choses que la mémoire me rappelle distinctement, sont réellement arrivées.

Quatrième principe : Nous sommes certains de notre identité personnelle et de la continuité de notre existence depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre. Reid avertit que ce principe est si étroitement lié au précédent qu'on peut douter qu'il en soit distinct. Pour nous, nous croyons que ce principe agit dans l'exercice de la mémoire, mais qu'il n'est pas le témoignage propre de la mémoire. Celle-ci a pour objet direct les événements passés; un principe, attaché à l'exercice de la mémoire, nous fait rapporter ces événements à un être identique différent des événements, comme le principe qui nous révèle le moi, accompagne, il est vrai, l'exercice de la conscience, mais n'est pas la conscience elle-même[2].

Cinquième principe. Les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et ils sont

1. *Ibid.*, p. 401.
2. T. I, Cours de 1816, etc.; et plus haut, leç. xxie, p. 447.

tels que nous les percevons. Quand nous avons examiné l'*Essai sur la perception*, nous avons fait voir[1] les principes divers qui agissent dans la perception et composent sa certitude.

Sixième principe. Nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actions et sur les déterminations de notre volonté. Voici des maximes qui rappellent heureusement des maximes semblables de Turnbull : « Il n'est pas plus évident que les hommes sont convaincus de la réalité du monde extérieur qu'il ne l'est qu'ils sont convaincus que chacun d'eux exerce quelque pouvoir sur ses propres actions et sur les déterminations de sa volonté[2] . . . . . C'est la chose du monde la plus vaine que de conclure d'une hypothèse et d'un système quel qu'il soit contre un fait dont la certitude se manifeste immédiatement à qui veut tourner ses regards sur soi-même[3]. » Du reste, Reid avoue qu'il n'est pas aisé de déterminer comment nous acquérons l'idée ou la notion de pouvoir. Selon lui, le pouvoir n'est pas l'objet des sens, et il n'est point davantage celui de la conscience. Nous avons la conscience des opérations de notre esprit, mais le pouvoir n'est point une opération de notre esprit. L'erreur de Reid vient de ce qu'il considère le pouvoir absolument et non pas en action ; nous n'avons pas conscience, il est vrai, du pouvoir qui n'agit pas, mais nous avons conscience du pouvoir en acte, du pouvoir s'exerçant par telles et telles opérations, de sorte que plus tard, alors même qu'il n'agit pas, nous savons qu'il peut agir. Il n'y a donc pas

1. Plus haut p. 425, etc.
2. *Ibid.*, p. 441.
3. *Ibid.*, p. 440.

lieu à supposer ici un principe qui accompagne la conscience et nous fait croire à un pouvoir libre en nous; il suffit du témoignage même de la conscience, témoignage direct et infaillible. Reid prétend avec raison que la conviction de la liberté est impliquée dans plusieurs opérations de l'esprit, telles que la volition, la délibération, la résolution : or, nous avons conscience de ces trois opérations, et la conscience ne peut les atteindre sans apercevoir en même temps leur caractère, qui est d'être libres. Il est impossible de démontrer la liberté par le raisonnement; mais il y a quelque chose aussi de bien bizarre à dérober en quelque sorte notre liberté à l'aperception de la conscience pour nous la faire attester par un principe étranger. Reid qui, dans la lettre à lord Kames [1] reconnaît que nous avons la conscience de notre activité personnelle, d'une cause qui veut et qui pense, se borne ici à la connaissance inductive d'une cause, d'une puissance, semblable aux puissances et aux causes naturelles dont nous apercevons les effets, mais qui elles-mêmes échappent à toute observation directe; contradiction fâcheuse qui malheureusement reparaîtra. Nous reviendrons sur ce point important quand nous examinerons les Essais sur les facultés actives et la théorie spéciale de la liberté [2]. Nous avons voulu seulement montrer que le sixième principe que Reid nous donne comme un principe particulier peut se résoudre dans le premier [3].

Septième principe : Les facultés naturelles par les-

1. Voyez plus haut, la leç. XIXe, p. 544; et la leç. XXe, p. 594.

2. Voyez la leç. XXIIIe.

3. J'ai trouvé plus convenable de me servir de la traduction de M. Jouffroy, que des anciens extraits que j'avais employés dans mon enseigne-

quelles nous distinguons la vérité de l'erreur, ne sont pas délusoires. Si on en demande la preuve, nous n'en avons aucune, et il ne servirait à rien qu'il y en eût, fût-elle géométrique, car il faudrait bien en croire ses facultés pour admettre la démonstration, et supposer par conséquent ce qui serait en question. On ne prend pas la parole d'un homme dont la probité est suspecte pour savoir s'il est homme de bien ; ce serait une absurde pétition de principe [1]. Tous les raisonnements possibles en faveur de la véracité de nos facultés, se réduisent à prendre là-dessus leur propre témoignage. S'il y a une vérité dont on puisse dire qu'elle est la première dans l'ordre de la nature, c'est celle dont il s'agit en ce moment, car nous ne cédons jamais à l'évidence, soit intuitive, soit démonstrative, soit probable, sans supposer la fidélité du témoignage de nos facultés : c'est la prémisse universelle de tous nos jugements [2]. Une propriété du principe qui nous occupe, qui lui est commune avec d'autres principes primitifs, mais qui ne se retrouve dans aucun de ceux qui sont déduits du raisonnement, c'est qu'il agit dans la plupart des hommes sans qu'ils le remarquent [3]. Une autre propriété de la plupart des

ment. Je devais cela, et au lecteur, qui peut ainsi vérifier aisément les citations, et à la mémoire d'un élève et d'un ami tel que M. Jouffroy. Il faut avertir toutefois que cette traduction, très-bonne en général, est encore semée de bien des fautes. Ainsi, dans cet endroit où Reid veut prouver que nous n'avons pas conscience du pouvoir libre qui produit nos actions, le traducteur lui fait dire, p. 410 et 411 : « Chaque volition suppose la conviction et en quelque sorte la conscience du pouvoir de faire la chose voulue. » Ces mots *et en quelque sorte la conscience* ne sont pas et ne peuvent pas être dans le texte.

1. *Ibid.*, p. 412.
2. *Ibid.*, p. 413-414.
3. *Ibid.*, p. 415.

principes primitifs, c'est que leur autorité est bien plus irrésistible dans chaque cas particulier, qu'elle ne l'est quand ils sont exprimés par une proposition générale. Il n'y a pas un principe général qui n'ait été nié par les sceptiques, ce qui n'a pas empêché les sceptiques d'être dans le particulier aussi dogmatiques que le reste des hommes [1].

Huitième principe : Nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous. — Est-ce bien là un principe premier et indécomposable? Les paroles et les actions de nos semblables sont des signes qui nous leur font attribuer les mêmes facultés intelligentes que la conscience atteste en nous. Ce raisonnement inductif se fait instinctivement, et avec une rapidité extrême qui a trompé Reid et lui a fait invoquer un principe spécial.

Neuvième principe : Certains traits du visage, certains sons de la voix, certains gestes indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit. — Nous serions fort tentés de rapporter encore cette interprétation des signes naturels à l'expérience et à l'induction; mais Reid l'attribue à une perception naturelle semblable à celle des sens. Il déclare qu'ayant beaucoup réfléchi sur cette question et beaucoup observé les enfants, il lui est impossible d'admettre que l'interprétation de la face, de la voix et du geste soit pour eux le fruit de l'expérience [2]. L'opinion d'un observateur si pénétrant et si judicieux mérite assurément d'être pesée, mais nous avouons qu'elle ne nous entraîne pas.

Dixième principe : Nous avons naturellement quelque

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 118.

égard aux témoignages humains en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinions. C'est le principe de véracité et de crédulité que Reid a déjà mis en lumière dans les *Recherches*[1].

Onzième principe : Beaucoup d'événements qui dépendent de la volonté libre de nos semblables, ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande. — J'incline à penser avec Reid que cette prévoyance n'est pas seulement fondée sur l'expérience, mais qu'elle suppose, outre l'expérience, un principe qui est pour les actes et la conduite des natures intelligentes et raisonnables quoique libres, ce qu'est dans le monde physique le principe de la stabilité des lois de la nature. En effet la liberté ne consiste pas à s'écarter des lois de la raison, mais à les suivre sans y être forcé. C'est là le propre de la vertu. Le vice n'a pas le privilége d'arracher l'homme à l'empire des lois de sa nature; il le met seulement sous l'empire des lois d'une partie de sa nature qui est inférieure à l'autre, à savoir la passion; et celle-ci a ses lois aussi, qui combinées avec celles de la raison, déterminent en général la conduite humaine. Le pouvoir de la liberté peut modifier l'action de ces lois, et elle la modifie en effet, mais trop peu pour empêcher l'ordre général; et c'est la croyance à cet ordre général, à la stabilité des lois de la nature morale comme de la nature physique, c'est cette croyance, à moitié instinctive, à moitié expérimentale, qui est le fondement de la prévoyance.

Douzième principe. Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé

1. Voyez leç. xx[e], p. 377-382.

dans des circonstances semblables [1]. — C'est le principe de la stabilité des lois de la nature, déjà mis en lumière dans les *Recherches* [2]. L'expérience suppose la conviction que l'avenir ressemblera au passé : supprimez ce principe, et l'expérience de mille siècles sera stérile. L'expérience et le raisonnement confirment ce principe, ils ne le constituent pas. Il nous était nécessaire et il nous guidait avant le temps où nous pouvons lui prêter l'autorité du raisonnement et de l'expérience ; c'est sur lui qu'est assise la physique, et Newton l'a exprimé ainsi : *effectuum generalium ejusdem generis eædem sunt causæ*.

En terminant cette énumération ainsi qu'en la commençant, Reid se défend de la prétention d'avoir fait connaître tous les premiers principes sur lesquels le raisonnement s'appuie dans la sphère des vérités contingentes. « De pareilles énumérations, dit-il, sont rarement complètes, même lorsqu'elles ont été faites avec le plus de soin et de réflexion [3] ».

Le travail de Reid sur les premiers principes des vérités nécessaires n'est pas plus systématique. Il se borne à les diviser en classes, à donner des exemples de ceux qui forment chaque classe et à faire quelques remarques sur ceux qui ont été contestés.

La classification qui lui paraît la plus naturelle consiste à rapporter les différents principes aux sciences auxquelles ils appartiennent. Et encore il se contente de mentionner les principes grammaticaux, les axiômes

1. *Ibid.*, p. 123.
2. Plus haut, p. 382-385.
3. *Ibid.*, p. 127.

logiques, les axiômes mathématiques; il n'indique aucun des principes du beau et du goût; il lui suffit d'affirmer qu'il doit y avoir de tels principes que tous les goûts reconnaissent; car autrement, il n'y aurait aucune harmonie entre les artistes et le public; il ne s'arrête guère plus sur les principes de la morale, et se hâte d'arriver aux principes métaphysiques.

On pouvait espérer qu'il tâcherait d'en faire une énumération exacte. Il n'y prétend point, il déclare qu'il en examinera trois « tant à raison de leur importance que parce qu'ils ont été contestés par Hume[1] ». Ces principes sont : 1° le principe de la substance, que toute qualité suppose un sujet; 2° le principe de causalité; 3° le principe des causes finales.

1° Les deux applications où se manifeste le principe des substances sont celles-ci : les qualités sensibles qui sont l'objet de nos perceptions ont un sujet que nous appelons corps, et les pensées dont nous avons conscience ont un sujet que nous appelons esprit. « Il n'est pas plus évident[2], que deux et deux font quatre, qu'il ne l'est qu'il ne saurait y avoir de figure sans quelque chose de figuré, ni de mouvement si rien n'est mû..... La distinction des qualités sensibles et de la substance à laquelle elles appartiennent, de la pensée et de la substance qui pense, n'est point une invention des philosophes; toutes les langues l'expriment, et par conséquent elle est dans l'esprit de tous les hommes qui entendent la langue qu'ils parlent. Je ne pense pas que le philosophe le plus sceptique dans la spéculation puisse soutenir une demi-heure de conver-

1. *Ibid.*, p. 155.
2. *Ibid.*

sation sur les affaires communes de la vie, sans manifester plus d'une fois, de la manière la moins équivoque, qu'il est convaincu de la réalité de cette distinction [1]. »

2° Hume est le premier qui ait révoqué en doute si ce qui commence d'exister a nécessairement une cause. Mais l'une de ces trois choses est vraie : ou cette maxime n'est qu'une opinion sans preuves que les hommes ont adoptée inconsidérément ; ou elle peut être démontrée par le raisonnement ; ou elle est évidente par elle-même, et doit être reçue comme un axiôme inaccessible à toute contradiction et à toute dispute.

La première de ces suppositions ne peut pas être discutée sérieusement puisqu'elle met fin à toute philosophie, à toute morale, à toute prudence dans la conduite de la vie.

Quant à la seconde supposition, que le principe dont il s'agit peut être prouvé par le raisonnement, on a beau chercher cette preuve, il est impossible de la découvrir.

Trois ou quatre arguments ont été présentés dans le dessein de prouver *a priori* cette proposition que tout ce qui commence d'exister a une cause ; l'un est de Hobbes, un autre de Clarke, le troisième de Locke. Hume qui les a examinés dans son *Traité de la nature humaine*, a démontré que tous supposent ce qui est en question ; sorte de sophisme où l'on tombe très-aisément quand on entreprend de prouver ce qui est évident de soi-même. Reste le raisonnement *a posteriori*, l'induction fondée sur l'expérience. Reid donne des raisons, selon nous, décisives pour ne pas admettre cette induction.

1. *Ibid*, p. 156.

« [1] La proposition que tout ce qui commence d'exister a une cause, n'est pas contingente mais nécessaire. Il ne s'agit pas de prouver que dans le fait ce qui commence d'exister a une cause, ni même que dans le fait ce qui a commencé d'exister en a toujours eu, mais que ce qui commence d'exister a nécessairement une cause, et que rien ne commencerait d'exister sans cette condition. Les propositions de ce genre ne se prouvent point par induction ; l'expérience nous découvre ce qui est et ce qui a été ; elle n'enseigne point ce qui doit être nécessairement ; or, une conclusion ne peut pas être d'une autre nature que ses prémisses. C'est par cette raison qu'aucune vérité mathématique ne s'établit par l'induction. Quand l'expérience aurait constaté dans un millier de cas que la surface d'un triangle est la moitié de la surface d'un rectangle de même base et de même hauteur, il ne serait pas prouvé qu'il en sera nécessairement ainsi dans tous les cas et qu'il est impossible qu'il en soit autrement. Or, c'est précisément ce que le géomètre affirme. De même quand nous aurions la preuve expérimentale la plus complète que les choses qui jusqu'ici ont commencé d'exister avaient une cause, la nécessité de la cause ne serait pas démontrée. » — « Les maximes générales fondées sur l'expérience n'ont qu'un degré de probabilité proportionné à l'étendue de l'expérience ; elles ne sont jamais admises que sous la réserve de toutes les exceptions que l'observation pourra découvrir. Or jamais les hommes n'ont considéré le principe de la nécessité des causes comme une de ces vérités qui sont sujettes à des exceptions ou à des restrictions ; il n'est donc pas appuyé sur

1. *Ibid.*, p. 159.

le même genre de preuves que ces vérités. » — Enfin « l'expérience est loin d'enseigner que tous les changements que nous observons actuellement dans la nature aient une cause. La cause du plus grand nombre de ces changements nous reste inconnue ; l'expérience ne peut donc nous apprendre s'ils ont ou s'ils n'ont pas de causes. »

Au lieu de l'expérience extérieure et sensible, alléguera-t-on l'expérience intérieure et la conscience de la cause que nous sommes pour expliquer le principe de causalité ? On n'y parviendra pas davantage ; il restera toujours à franchir l'intervalle qui sépare la réalité d'un fait contingent, quel qu'il soit, de la nécessité d'un principe. Reid, plus conséquent ici à ses affirmations de la lettre à lord Kames qu'aux doutes contraires précédemment exprimés, accorde que nous avons l'expérience directe d'une opération causatrice dans la conscience du pouvoir que nous avons sur nos pensées et sur nos actes, mais il nie qu'une expérience aussi limitée puisse rendre raison d'un principe nécessaire. « La causation, dit-il, n'est point un objet des sens ; la seule notion que nous en donne l'expérience, dérive de la conscience du pouvoir que nous exerçons sur nos pensées et sur nos actes. Mais, à coup sûr, cette expérience qui n'embrasse qu'un seul fait est trop limitée pour servir de base à la vérité universelle que toutes les choses qui ont eu, qui ont ou qui auront un commencement, impliquent nécessairement une cause [1]. »

Par la réfutation des deux premières suppositions,

1. *Ibid.*, p. 141. — Conformément à cette opinion de Reid, nous avons démontré ailleurs en détail qu'aucune induction, même fondée sur la conscience de la force causatrice que nous possédons, ne peut rendre raison du principe de causalité. Voyez une ébauche de cette démonstration, t. I

Reid est conduit et il est reçu à admettre la troisième, que le principe de la nécessité des causes est évident par lui-même. Il s'appuie sur le consentement universel des hommes, et particulièrement sur leur conduite. « Un homme, dit Reid [1], a été trouvé sur la grande route, dépouillé, couvert de sang, percé d'un coup mortel; un tribunal s'assemble pour découvrir la cause de la mort de cet homme; il examine s'il a péri par l'effet d'un accident, s'il s'est tué lui-même, ou s'il a été tué par des inconnus. Supposons qu'un disciple de Hume siége dans ce tribunal et qu'il propose cette question préalable : l'événement dont vous recherchez la cause a-t-il une cause ou bien est-il arrivé sans cause? Qu'arriverait-il? Dans les principes de Hume, les raisons ne lui manqueraient pas pour soutenir qu'il a pu arriver sans cause; et, s'il fallait en appeler à l'expérience, il est assez difficile de prévoir de quel côté le poids des faits ferait pencher la balance. Mais il n'est point téméraire d'assurer que si Hume avait été un des juges, il aurait oublié sa philosophie, et qu'il aurait suivi, comme ses collègues, les inspirations du sens commun. On pourrait citer plusieurs passages de Hume lui-même où se trahit à son insu la même conviction intérieure de la nécessité des causes qui gouverne le reste des hommes. Je citerai de préférence le suivant parce qu'il est tiré du chapitre même où il combat le principe de causalité : quant aux impressions que nous recevons par les sens, je pense, dit-il, que leur cause dernière

de cette 1re série, Cours de 1816, p. 207; t. II, p. 58 et 59, et son développement, 2e série, t. III, leç. XIXe, ainsi que dans l'introduction aux *Œuvres philosophiques* de M. de Biran.

1. *Ibid.*, *p.* 145.

est tout à fait inaccessible à la raison humaine. Il sera toujours impossible de décider si elles nous viennent immédiatement des objets, ou si elles sont produites par une faculté créatrice de l'esprit, ou si elles dérivent de l'auteur de notre être. Pour être conséquent, Hume aurait dû ajouter : ou si elles n'ont point de cause du tout. »

3° Le principe des causes finales est une dépendance du principe de causalité. Tout ce que Reid a dit de l'un, il le répète de l'autre : qu'il n'est l'ouvrage ni du raisonnement ni de l'expérience, et qu'il doit être placé au nombre des principes primitifs.

Reid appuie la théologie naturelle sur le principe des causes finales. Sans s'expliquer sur la valeur des autres preuves qui ont été données de l'existence et de la providence de Dieu, il pense qu'aucune n'est plus propre à faire impression sur les esprits droits que les marques évidentes de sagesse, de puissance et de bonté qui éclatent dans l'univers. Il fait remarquer avec raison que cette preuve a l'avantage de gagner de la force à mesure que les connaissances humaines font des progrès. Si le roi Alphonse a pu dire qu'il ne lui serait pas difficile d'ordonner le monde sur un meilleur plan, c'est que celui que prêtaient à Dieu les astronomes de son temps était fort déraisonnable. Depuis que le vrai système planétaire est découvert, le plus athée de tous les hommes n'oserait en proposer un meilleur. Reid présente l'argument des causes finales sous la forme du syllogisme suivant : le dessein et l'intelligence dans la cause peuvent être conclus avec certitude des signes du dessein et de l'intelligence dans l'effet. C'est là la majeure de l'argument. Or des signes évidents d'intelligence et de

sagesse sont répandus dans tous les ouvrages de la nature. C'est la mineure. D'où il suit que les ouvrages de la nature sont les effets d'une cause intelligente et sage. Il faut admettre cette conclusion ou nier l'une ou l'autre des prémisses.

Les athées de l'antiquité niaient la mineure; ils ne trouvaient pas dans l'Univers des signes certains d'intelligence et de sagesse. A mesure qu'on a mieux étudié et connu la nature, il est devenu plus difficile de soutenir cette opinion. Gallien renonça à la philosophie d'Épicure dans laquelle il avait été élevé, en étudiant l'anatomie, et il écrivit un livre sur l'usage des différentes parties du corps pour convaincre les autres, comme il s'en était convaincu lui-même, qu'une si admirable machine ne peut être une production du hasard. Chez les modernes, les athées ont dirigé leurs attaques contre la majeure de l'argument, le principe même des causes finales. Mais ce principe renversé, que deviennent les croyances sur lesquelles roule la vie humaine? Par exemple, comment sais-je, qu'une personne de ma connaissance est intelligente? Jamais je n'ai vu cette intelligence; je ne vois que certains effets, desquels j'infère cette intelligence. Ma situation est la même à l'égard de Dieu; c'est sur des choses visibles où j'aperçois la trace d'un dessein et d'un plan que je conjecture une cause intelligente invisible. D'où Reid conclut que celui qui rejette l'argument des causes finales doit nier aussi, s'il veut être conséquent, l'existence de toute autre intelligence que la sienne[1].

Reid s'arrête à ce solide mais rapide examen des trois principes des substances, des causes et des causes finales.

1. *Ibid.*, p. 460.

Comme il en a lui-même averti, ce ne sont là que des exemples, ce n'est pas une classification complète des principes nécessaires. Nous avons vu combien Reid se défie de ces classifications qui prétendent être complètes, qui ne le sont pas, et qui pour le paraître en sont réduites à nier les faits qu'elles ont omis ou à les défigurer. Cette circonspection fait à la fois la force et la faiblesse de l'analyse de Reid et la distingue de celle de Kant. Au fond, l'entreprise du philosophe écossais et du philosophe allemand est la même. Tous deux, en opposition à l'esprit de leur temps, cherchent dans la constitution de la nature humaine, et non dans l'expérience sensible, les principes sur lesquels reposent toutes nos connaissances. Mais si le dessein est le même des deux parts, l'exécution diffère beaucoup. Kant se propose de ne laisser échapper aucun principe universel et nécessaire, et sa liste a la prétention d'être complète. De plus, cette liste présente les principes dans un certain ordre et attachés à diverses facultés dont ils sont les lois. Deux [1] de ces principes, celui du temps et celui de l'espace, interviennent dans l'exercice de la sensibilité; dix autres, appelés catégories, sont les instruments de l'entendement; enfin l'unité est la grande loi de la raison. Kant a donc fait un dénombrement exact de tous les principes nécessaires, et il leur a assigné un développement régulier. Reid est bien loin de cette étendue et de cette grandeur que Kant ne partage qu'avec Aristote; au lieu d'un travail achevé, il ne donne qu'une ébauche. Mais comme il ne prétend pas à une classification systématique, il échappe aussi aux défauts de ces sortes de classifications. Celle de Kant, il est vrai, n'omet aucun principe; loin de

1. Voy. t. V, leç. IVe, Ve et VIe.

là, elle les multiplie avec un peu de luxe; surtout elle les range dans un ordre assez arbitraire. L'œuvre de Reid est moins vaste et plus irréprochable. Dans les limites qu'il s'est tracées, on ne peut être plus exact et plus lumineux. Il a placé au-dessus de toutes les atteintes du scepticisme de Hume les trois grands principes de la substance, de la causalité et des causes finales, c'est-à-dire les trois principes de la psychologie et de la théodicée.

Une autre différence qui distingue le travail de Reid de celui de Kant est le peu d'importance que Reid a mise à une question sur laquelle Kant a épuisé et comme perdu sa dialectique et son génie, la question si fameuse, dans la métaphysique allemande, de la vérité objective des premiers principes. Kant décrit, avec une exactitude et une précision parfaite, les principes nécessaires, entre autres le principe de la substance, de la causalité et des causes finales; il démontre que ce sont bien là des principes universels et nécessaires qui gouvernent partout l'esprit humain; mais de ce que nous soyons forcés de croire, en vertu de ces trois principes, qu'il y a des substances, des causes et des causes finales, s'ensuit-il qu'en réalité il y ait des substances, des causes et des causes finales[1]? Reid n'a pas ignoré cette question qui est en quelque sorte le dernier effort du scepticisme; il ne l'a pas ignorée, mais il l'a méprisée. Sans cesse il répète que sur la véracité de nos facultés nous en sommes réduits à prendre leur témoignage. « Expliquer, dit-il[2], pourquoi nous sommes persuadés par nos sens, par la conscience, par toutes nos facultés, est une chose

1. Voy. t. V, leç. VIIIe.
2. T. V de la trad. fr. de Reid, p. 437.

impossible ; nous disons, cela est ainsi, cela ne peut pas être autrement, et nous sommes à bout. N'est-ce pas là l'expression d'une croyance irrésistible, d'une croyance qui est la voix de la nature et contre laquelle nous lutterions en vain? Voulons-nous pénétrer plus avant, demander à chacune de nos facultés quels sont ses titres à notre confiance, et la lui refuser jusqu'à ce qu'elle les ait produits? Alors, je crains que cette extrême sagesse ne nous conduise à la folie, et que, pour n'avoir pas voulu subir le sort commun de l'humanité, nous ne soyons tout à fait privés de la lumière du sens commun. »

Le septième Essai traite *du raisonnement* et de ses différentes formes, de la démonstration et de ses conditions, de l'évidence et de ses degrés, de la probabilité et de la certitude.

Dans cet Essai comme dans tous les autres, Reid a toujours en vue le scepticisme de Hume, qu'il combat sans relâche tantôt sur un point, tantôt sur un autre. Ici il le suit dans son dernier asile. De ce que nous sommes sujets à nous tromper, Hume tire cette conclusion que nos connaissances qui nous paraissent les plus certaines ne nous doivent inspirer aucune confiance. Reid accepte l'antécédent; il repousse la conclusion. Il distingue à bon droit la modestie et la circonspection du scepticisme. « Je conviens, dit-il [1], que l'homme, et comme lui sans doute toute créature, est un être faillible.... Il sied à une créature sujette à l'erreur d'être modeste dans ses convictions ; et comme elle peut s'égarer, son esprit doit se tenir incessamment ouvert à la lumière. Mais on peut se croire faillible et tenir pour certain que deux et

1. *Ibid.*, p. 255.

deux font quatre, et que deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. On peut croire qu'il y a des choses simplement probables, et d'autres qui sont susceptibles de démonstration, sans avoir la moindre prétention à l'infaillibilité..... L'assertion de Hume, que la faillibilité de nos facultés transforme toute certitude en incertitude, est absurde si on la prend à la lettre, et si elle n'est qu'une manière de dire qu'étant faillibles nous devons nous défier de nos opinions, elle n'exprime qu'une vérité triviale que personne ne conteste. »

Cette explication de Reid suffit à prévenir ou à dissiper le prestige de scepticisme qu'exerce sur les imaginations faibles ce passage célèbre du *Traité de la nature humaine* : « Dans tout jugement, notre première décision tirée de la nature de l'objet doit être corrigée par une seconde, tirée de la nature de notre entendement..... Lorsque je réfléchis à la faillibilité de mon jugement, j'ai moins de confiance en mon opinion que lorsque je me borne à considérer les choses qui en sont l'objet; et lorsque, continuant mon examen, j'envisage l'une après l'autre chacune des appréciations successives que je suis obligé de faire de mes facultés, les règles de la logique condamnent mon évidence et par conséquent ma croyance à un affaiblissement progressif qui aboutit à une destruction complète. » Cet argument, qui paraît si redoutable, s'évanouit dès qu'on l'examine de près. Prenons pour exemple, avec Reid, la démonstration d'un théorème d'Euclide. « Cette démonstration, dit Reid, [1] me paraît rigoureusement exacte;

1. *Ibid.*, p. 259.

mais comme je ne suis point infaillible et qu'il est possible que quelque vice de raisonnement m'ait échappé, je l'examine une seconde et une troisième fois; elle résiste à cette épreuve; en outre tous ceux qui l'ont examinée s'accordent avec moi à la trouver exacte; me voilà arrivé à cette espèce d'évidence que tous les hommes appellent démonstrative, et à cette sorte de croyance qu'on appelle certitude. Cependant Hume m'arrête et m'assure que les règles de la logique réduisent cette évidence au néant. Je m'étonne et je présume qu'il va m'indiquer dans la déduction quelque anneau dont la faiblesse m'a échappé. C'est en quoi je m'abuse; car il n'attaque en rien la rigueur de la démonstration; ce qu'il attaque, c'est la faillibilité de mon jugement. Je lui réponds que j'en ai tenu compte, puisque j'ai soumis la démonstration à plusieurs examens successifs. Mais, me dit-il, l'incertitude est double; il y a d'abord l'incertitude inhérente à toute démonstration; il y a ensuite l'incertitude qui dérive de la faiblesse de la faculté qui juge. C'est ce que je ne puis admettre, lui dis-je; jusqu'ici il n'y a de bon compte qu'une incertitude, c'est celle qui dérive de la faillibilité du jugement. Mais cette faillibilité de mes facultés est-elle pour vous dans l'abus et dans la fausse application que je puis en faire? ou bien considérez-vous mes facultés comme pouvant être fallacieuses par leur nature, et capables de me tromper, alors même que je les applique convenablement? Dans le premier cas, nous avons pour ressource la modestie, la circonspection, et la pratique sévère des règles de la logique et du bon sens. Dans le second, si Hume doute sérieusement de la véracité native de sa faculté de juger et se résoud à lui refuser toute confiance tant que cette vé-

racité n'aura point été démontrée, je déclare son scepticisme incurable ; il le sera, en effet, aussi longtemps que nous ne recevrons pas de Dieu de nouvelles facultés pour juger les anciennes. Le doute de Hume n'a pas besoin de s'appuyer sur une série infinie d'appréciations successives qui, de probabilité en probabilité, conduisent l'évidence au néant. Elle succombe sans appel dès la première qui anéantit la possibilité même de la conviction. Le sceptique se place du premier coup dans une position inexpugnable. Nous sommes condamnés à l'y laisser en repos, et à confier à la nature le soin de l'en arracher par d'autres moyens plus puissants que les armes insuffisantes de l'argumentation. »

« Tout ce qu'on peut exiger d'un homme qui professe cette espèce de scepticisme, c'est qu'il se montre conséquent à ses principes, et qu'il ne démente point dans sa conduite l'incrédulité qu'il proclame dans la théorie ; car il en est de l'incrédulité comme de la foi : les actions en démontrent mieux la sincérité que les paroles. Si un sceptique évite de mettre sa main dans le feu comme ceux qui sont fermement persuadés que le feu brûle, il est difficile de ne pas soupçonner qu'il est moins incrédule qu'il ne veut le paraître. »

« Hume n'ignorait pas qu'il n'y a point de scepticisme d'une constitution assez robuste pour résister à cette épreuve. Aussi prend-il prudemment ses réserves contre ce genre de vérification ; jamais personne, dit-il, n'a professé constamment et avec une sincérité toujours égale cette opinion. La nature, par une loi absolue et sans contrôle, nous détermine à croire, comme elle nous détermine à respirer et à sentir. Et la conclusion de Hume est que

la croyance est moins un acte de la partie cogitative que de la partie sensitive de notre nature. »

Reid a peine à comprendre ce que signifie cette proposition de Hume; il recherche ce qu'il a voulu dire par la partie cogitative et par la partie sensitive. Après un examen assez embarrassé, Reid suppose que Hume a voulu seulement exclure le raisonnement comme base unique de la croyance; et, grâce à cette interprétation, il adhère à la proposition de Hume. Mais elle a évidemment une tout autre portée. En admettant que le raisonnement ne fonde pas la croyance, il reste à déterminer avec précision à quelle partie de notre nature nous la devons. La question est ouverte et comme à l'ordre du jour en philosophie. Trois solutions se présentaient à Reid. On peut s'efforcer de ramener l'évidence à l'expérience sensible. C'est l'explication de l'école sensualiste. L'école platonicienne et cartésienne rapporte l'évidence à cette faculté générale et supérieure qui est par excellence la faculté de connaître et qu'elle appelle la raison, en la distinguant du raisonnement. L'école écossaise, Hutcheson à sa tête, rejette les explications des deux autres écoles, et comme elle confond la raison avec le raisonnement, elle a recours à une faculté spéciale qui n'est ni la raison ni la sensation, mais un sentiment ou plutôt un sens particulier. C'est ce sens qui révèle à Hutcheson et le beau et le bien. Hume ne fait pas difficulté de l'admettre. Il est ou il a l'air d'être partisan du sens moral. Il propose la même théorie en métaphysique. C'est là une satisfaction apparente qu'il consent à donner à ses adversaires, bien sûr qu'au fond cette satisfaction, comme nous l'avons souvent démontré, n'a pas la moindre valeur, le sen-

timent ne pouvant pas plus servir de fondement solide à la vérité que la sensation. Reid ne prend pas ici un parti très-décidé dans cette querelle qui contient pourtant l'avenir et la destinée de l'école écossaise. Peu à peu, il s'expliquera davantage, quand la question se présentera plus clairement, par exemple, dans l'esthétique et dans la morale. Pour le moment, il n'est bien arrêté que sur l'insuffisance du raisonnement. Mais quel est alors le principe de l'évidence? On chercherait en vain quelque lumière à cet égard dans le septième Essai et dans le chapitre 5, consacré à l'examen du *scepticisme de Hume touchant la raison*. Pour trouver la véritable opinion de Reid, il faut sortir de ce chapitre 5 et rassembler les inductions éparses en divers endroits des Essais dont nous venons de rendre compte.

Reid traite de l'évidence dans le septième Essai et à la fin du premier. Il recherche moins la source de l'évidence que ses différentes espèces. Encore déclare-t-il, Essai VIIe, ch. 3 [1], qu'il « parlera des principales, sans aspirer à une énumération complète. » Au ch. 20 de l'Essai IIe, *Du témoignage des sens et de la croyance en général*, il énumère les différentes sortes d'évidence, l'évidence des sens, l'évidence de la mémoire, l'évidence de la conscience, l'évidence du témoignage des hommes, l'évidence des axiômes et l'évidence du raisonnement. Il ne les compare point ; il va même jusqu'à dire qu'elles n'ont rien de commun entre elles « Je me forme, dit-il [2] une idée distincte de ces différents genres d'évidence et peut-être de quelques autres encore qu'il n'est pas nécessaire

1. *Ibid.*, p. 226.
2. T. IV, p. 18.

de désigner ici ; et cependant j'avoue que je suis incapable de découvrir en eux une nature commune, à laquelle on puisse les ramener. Le seul caractère commun qu'ils me paraissent présenter, c'est qu'ils nous déterminent à croire, les uns de cette croyance ferme qu'on appelle certitude, les autres d'une persuasion moins achevée, et qui varie selon les circonstances. » Sans doute les diverses vérités énumérées par Reid sont différentes en ce qu'elles sont obtenues par des moyens différents de connaître; mais elles ont cela de commun que ce sont des vérités; et nos différents moyens de connaître ont aussi cela de commun qu'ils témoignent d'une faculté générale de connaître. Arrivés à cette faculté générale de connaître qui s'exerce par des moyens et des procédés différents, il n'y a pas à remonter plus haut; nous sommes parvenus au faîte de toute explication, et il ne reste qu'à en appeler à la constitution de l'esprit humain. On peut ici faillir de deux façons contraires : on peut négliger les différences et s'attacher aux ressemblances, c'est la voie de l'analogie et souvent celle de la fausse science ; on peut aussi s'attacher exclusivement aux différences et refuser d'apercevoir les ressemblances ; c'est la voie d'une science étroite qui, de peur de s'égarer, n'avance point. Telle est souvent la science de Reid. Il discerne parfaitement les différentes sortes d'évidences; mais ce qu'elles ont de commun lui échappe. Par exemple, il prétend démontrer que les sens nous donnent une espèce d'évidence qu'il est imposible de ramener à aucune autre, et qui est d'une nature spéciale et irréductible[1]. Mais est-il besoin de lui rappeler que les

1. *Ibid.*

sens ne sont qu'une occasion, une condition de connaître, mais que par eux-mêmes ils ne connaissent point? Reid l'a dit lui-même au chap. 1 du second Essai : « [1] La perception est l'acte d'un être qui perçoit. L'œil n'est pas ce qui voit, l'oreille n'est pas ce qui entend, ainsi du reste. On ne peut voir les satellites de Jupiter qu'au moyen d'un télescope; en concluons-nous que c'est le télescope qui voit ces satellites? Nullement : une telle conclusion serait absurde. Il n'est pas moins absurde de supposer que c'est l'œil qui voit ou l'oreille qui entend. S'il était vrai que la faculté de voir fût dans l'œil, celle d'entendre dans l'oreille, il s'ensuivrait que le principe pensant que j'appelle moi, est multiple et non pas un, ce qui est contraire à la conviction irrésistible de tous les hommes. » A proprement parler il n'y a point d'évidence des sens; il n'y a d'évidence que pour cette puissance générale de connaître à laquelle on peut donner tel nom qu'il plaira, esprit, intelligence, raison, une dans son fond, diverse dans ses formes. Très-fréquemment Reid comme Smith, comme Hutcheson, comme toute l'école écossaise, emploie le mot de raison pour celui de raisonnement. Si ce n'est là qu'une confusion de mots, peu importe; on peut, si l'on veut, appeler raison le raisonnement, contrairement à l'usage universel, pour désigner la faculté qui préside à la déduction; mais il faut dire alors comment on appellera la faculté qui connaît immédiatement et sans raisonnement et nous donne l'évidence intuitive. En anglais, comme en français, comme en latin, comme en grec, comme en allemand, comme dans toutes les

1. T. III, p. 92.

langues, il y a deux termes pour marquer des choses aussi différentes. Ainsi on admet qu'il il y a des raisonnements déraisonnables, et d'autres qui sont raisonnables. Qu'est-ce à dire, sinon qu'au-dessus du raisonnement est la raison, la faculté suprême de connaître qui décide en dernier ressort de la légitimité des moyens différents qu'elle emploie pour parvenir à la connaissance de la vérité ?

Reid semble quelquefois soupçonner et admettre la différence du raisonnement et de la raison, et la supériorité de celle-ci sur celui-là. « Si la nature, dit-il [1], nous instruit par d'autres moyens que le raisonnement, la raison elle-même nous apprend à recevoir cette instruction avec gratitude, et à en faire le meilleur usage possible..... L'évidence raisonnable n'est point cette espèce particulière d'évidence qu'on appelle évidence du raisonnement. On a coutume d'appeler toute évidence suffisante, évidence raisonnable ; et en effet toute évidence suffisante est de nature à déterminer une créature raisonnable à croire. » Que Reid marche et avance un peu dans cette route, il arrivera aisément à cette théorie que toute évidence relève d'une seule et même faculté, laquelle, avec les lois diverses attachées à son exercice, est, à tous ses degrés et sous toutes ses formes, un don et une inspiration du Tout-Puissant. Reid appellera sans doute cette faculté le sens commun. Dans son premier ouvrage, il établit que le sens commun se mêle à toutes nos facultés, et en est le législateur et le juge. A la bonne heure, pourvu qu'on reconnaisse une faculté unique de l'évidence. Reste à savoir s'il faut l'appeler sens commun ou raison. Je trouve à cet égard, dans Reid, un passage

1. T. III, p. 19.

très-remarquable, chap. 2 de l'Essai VI[e] : « Nous attribuons [1] à la raison deux offices ou deux degrés : l'un consiste à juger des choses évidentes par elles-mêmes ; l'autre à tirer de ces jugements des conséquences qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Le premier est la fonction propre et la seule fonction du sens commun ; d'où il suit que le sens commun n'est que l'un des degrés de la raison. Pourquoi donc, dira-t-on, lui donner un nom particulier ? Il suffirait de répondre : pourquoi abolir un nom qui se trouve dans la langue de toutes les nations civilisées, et qui est défendu par une si longue prescription ? Mais il y a une réponse directe et péremptoire, c'est qu'il faut bien donner un nom particulier au premier degré de la raison, puisque la plus nombreuse partie des hommes n'en possède pas d'autre. C'est ce degré seulement qui en fait des êtres raisonnables et qui les rend capables de diriger leur conduite et de s'obliger envers leurs semblables. Il y a donc une bonne raison pour qu'il y ait une dénomination spéciale dans la langue. » Remarquons qu'il ne s'agit plus que de l'expression, car il est bien entendu que la raison est une en elle-même, mais qu'elle a deux degrés, et on cherche quel nom donner à ces degrés différents de la même faculté. Or, tous les motifs que Reid allègue pour appeler sens commun le premier degré de la raison, font contre lui. Si on appelle sens commun le premier degré de la raison, il faudra réserver le mot de raison pour le second degré, c'est-à-dire pour le pouvoir de tirer des jugements des conséquences qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Mais jusqu'ici, dans toutes les langues, cette opération a toujours été

1. T. V, p. 41.

appelée raisonnement. Dans le vocabulaire de Reid, il faudrait supprimer ce mot. Mais toutes les langues ont plus de bon sens qu'aucun philosophe. Suivons-les et gardons le mot de raisonnement qui est consacré. La raison, dans toutes les langues, est le principe du raisonnement, et elle désigne parfaitement le pouvoir suprême « qui juge des choses évidentes par elles-mêmes. » Et cela n'efface pas le sens commun; il subsiste tout entier, et tel que Reid le décrit. En effet, il faut un nom pour marquer que la raison est le commun apanage de l'espèce humaine, et qu'elle ne manque à aucun homme, par cela seul qu'il est homme; et ce nom est celui de sens commun.

Arrivés au terme de cet examen sincère et impartial de la psychologie et de la métaphysique de Reid, nous devons avouer qu'excepté sur un ou deux points nous avons presque entièrement négligé de faire connaître les jugements qu'il porte sur les différents philosophes et sur les différents systèmes. Ces jugements font pourtant une partie intégrante de sa doctrine; ils la caractérisent en la distinguant de toute autre. Toute école digne de ce nom a son histoire de la philosophie, par laquelle elle établit ses rapports et ses différences avec les écoles antérieures et contemporaines. D'ailleurs les jugements de Reid ont exercé une grande influence sur l'opinion philosophique en Écosse; ils ont répandu et accrédité sur certains systèmes des préjugés qui durent encore et se retrouvent dans les productions les plus récentes de la philosophie écossaise.

Reid, comme Kant, n'est point un érudit; il appartient aux générations sorties du mouvement cartésien,

et qui, comme leur chef, regardent plus l'avenir que le passé. Toutefois Reid n'a pas méconnu l'importance de l'histoire de la philosophie, il l'a même signalée[1]; mais il n'a pas étudié régulièrement les différentes parties de cette histoire; il ne connaît bien que la philosophie moderne, et il la juge fort sévèrement, montrant par là même à quel point il est pénétré de son esprit. En effet ce que le père de la philosophie moderne y a déposé est, avant tout, l'indépendance. Le XVIIe et le XVIIIe siècle l'ont poussée jusqu'à l'ombrage; chaque philosophe y cherche plutôt ses différences que ses ressemblances avec ses devanciers et ses contemporains, et tente de se frayer une route à part vers la vérité. De là cette fécondité et cette variété qui illustrent le berceau de la philosophie moderne : elle n'a pas encore deux cents ans, et déjà elle compte une multitude de grands et importants systèmes. Il appartient à la philosophie du XIXe siècle, sans être moins indépendante, d'être plus équitable, de reconnaître les vérités parmi les erreurs et l'harmonie cachée mais réelle qui domine déjà par-dessus toutes les différences. Il ne faut pas demander à Reid cet ordre d'idées que Smith seul a entrevu au XVIIIe siècle[2]. Du moins on y rencontre partout une admiration sincère pour les maîtres de la science philosophique alors même qu'il se trompe le plus dans les jugements qu'il en porte. Nous ne pouvons examiner tous ces jugements, devenus des sentences sans appel acceptées et répétées par tous les disciples de Reid; mais que de réserves n'aurions-

1. Voyez plus haut, p. 410.
2. Voyez les leçons XVIIe et XVIIIe, p. 249.

nous point à faire! Nous livrons à Reid ses trois célèbres compatriotes, Locke, Berkeley et Hume. Il est impossible de les mieux apprécier. Reid est le premier qui ait fait voir le lien intime qui unit ces trois hommes si dissemblables. Comme dans la théorie la destruction des idées représentatives est le chef-d'œuvre de l'analyse de Reid, ainsi dans l'histoire l'examen du système de Locke, de Berkeley et de Hume est le monument accompli de sa dialectique. Le combat que Reid a livré au scepticisme de Hume est un des grands combats dont l'histoire de la philosophie garde le souvenir. Il n'a fait grâce à aucune partie de ce scepticisme; il l'a poursuivi sur tous les points, et sur tous les points il l'a vaincu et détruit, non-seulement en le poussant à toutes ses conséquences, mais en le rappelant à ses principes, et en attaquant ces principes, non pas au nom d'une théorie particulière, mais avec les armes simples et puissantes du sens commun. Aucune grande qualité ne manque à cette admirable polémique, ni la solidité ni la verve, ni la vigueur du raisonnement ni la finesse de la plaisanterie, ni la force de la conviction ni la sérénité et la bienveillance. Au-dessus d'une pareille polémique, je ne vois guère que celle de Socrate et de Platon contre les sophistes.

Les autres jugements historiques de Reid sont plus sujets à contestation. Il est fort naturel qu'il connaisse et juge beaucoup moins bien les étrangers que ses compatriotes. Je crains de paraître ingrat en ne me contentant point du loyal et courageux éloge qu'il a osé faire de Descartes. Il faut pourtant que j'avertisse que cet éloge couvre une critique sévère de la doctrine carté-

sienne, critique à laquelle mon illustre prédécesseur, M. Royer-Collard, a donné, en l'adoptant, une autorité imposante. Mais ma haute estime pour Reid, et ma profonde déférence pour M. Royer-Collard ne peuvent aller jusqu'à leur sacrifier la vérité, l'histoire, et la plus grande gloire philosophique de notre pays. C'est Reid qui a bâti un système qui lui paraît et qui est réellement faux et dangereux, et il l'impute à Descartes, se donnant ainsi le facile avantage de le convaincre d'absurdité.

Reid a tellement vécu avec la théorie des idées représentatives de Locke, de Berkeley et de Hume qu'il la voit partout; je dis partout à la rigueur et à la lettre ; il n'y a pas un seul philosophe ancien et moderne chez lequel il ne la trouve. Il fallait donc bien qu'elle fût aussi dans Descartes. Or, la théorie des idées peut être ramenée à une théorie plus simple et plus générale. Si l'homme ne croit à la réalité du monde extérieur que sur la foi des idées, cela suppose que l'homme n'admet d'autre autorité que celle de la faculté qui atteste les idées, à savoir la conscience, en y joignant le raisonnement chargé de déduire des données de la conscience toutes les vérités accessibles à l'entendement humain. La conscience comme principe unique, le raisonnement comme unique instrument de progrès et de développement, voilà la théorie qui, selon Reid, est au fond de toute la philosophie moderne, et par conséquent dans le père de cette philosophie. Reid est l'auteur de cette accusation qui depuis a tant fait fortune, que Descartes, en ne reconnaissant d'autre autorité que celle de la conscience et du raisonnement, s'est ôté le droit d'arriver à aucune existence

1. Voyez plus haut l'*Introduction*, p. 27.

réelle et substantielle, et qu'ainsi c'est Descartes qui a mis la philosophie moderne sur la voie du scepticisme. Nous aussi, au début de nos études, nous avons reçu cette accusation des mains de notre illustre prédécesseur qui lui-même la tenait de Reid. Mais à peine l'avions-nous exprimée qu'elle s'évanouissait à nos propres yeux à la lecture sincère des écrits de Descartes. Dès nos premières leçons [1] nous l'avons combattue; aujourd'hui nous avons peine à la comprendre.

D'abord remarquons que si Descartes a mis vraiment la philosophie moderne sur la voie du scepticisme, il a bien mal réussi dans son entreprise; car toute son entreprise est dirigée contre le scepticisme. L'objet [2] des *Méditations* est d'asseoir la foi à l'existence de l'âme et à l'existence de Dieu sur des fondements simples et inébranlables. Il ne s'agissait pas pour Descartes de démontrer l'existence de la matière qui n'était guère révoquée en doute; l'âme et Dieu, voilà les existences qu'il se proposait d'établir; loin de là, selon Reid, il les aurait détruites. Le XVIIe siècle tout entier, Arnauld, Bossuet, Fénelon ne s'en étaient point douté; et Reid peut se vanter d'avoir fait là une découverte inattendue.

Aussi l'expose-t-il avec complaisance dans ses deux ouvrages; il y revient sans cesse; il répète sans cesse que Descartes part de la conscience, c'est-à-dire du *je pense*, comme de son principe unique, d'où, par le rai-

1. Voyez t. I, Cours de 1816, leç. VIe, *Descartes*, p. 27, et la note p. 53.
2. *Ibid.* Voyez aussi l'introduction aux Œuvres du P. André, l'avant-propos de nos *Pensées de Pascal*, nos *Fragments de philosophie cartésienne*, etc.

sonnement, il croit pouvoir déduire l'esprit, Dieu, la matière, toute la science-humaine.

Montrons d'abord que nous n'inventons pas ces accusations de Reid contre Descartes, et qu'elles sont bien dans ses ouvrages.

Recherches, etc., chap. 7, *conclusion.* «[1] Le nouveau système (le cartésianisme) est le père légitime du scepticisme moderne, et bien qu'il ne l'ait enfanté qu'en l'année 1739 (date du *Traité de la nature humaine* de Hume), il le portait dans son sein depuis le commencement. » ...... *Ibid.* « Le nouveau système n'admet qu'un seul principe et prétend en déduire par le raisonnement tout le reste de la connaissance humaine. Il admet comme premier principe l'existence réelle de nos pensées, de nos sensations et de tout ce dont nous avons conscience ; l'existence réelle de tout autre chose a besoin d'être démontrée par la raison (entendez le raisonnement) ; c'est donc à la raison à élever, sur la seule base des données de la conscience, tout l'édifice de nos connaissances. » *Ibid.* « Toute la doctrine de Descartes repose sur un seul axiôme exprimé par le seul mot *cogito*. Avec la conscience de la pensée pour base, et les idées pour matériaux, il construit le système entier de l'entendement humain ».

Voici les preuves particulières sur lesquelles Reid appuie ces assertions générales.

Recherches, etc., chap. 1er, § 3 [2] : « Descartes résolut de commencer par douter de sa propre existence jusqu'à ce qu'il fût en état de se la démontrer ; c'est peut-être le

1. Trad. fr. t. II, p. 377.
2. *Ibid.*, p. 22.

premier et le seul qui ait pris une telle résolution. » .... « Descartes, à la vérité veut nous faire croire qu'il se guérit de ce délire par cet argument : *Je pense, donc je suis*.... Son but est sans doute de déduire de la pensée la nécessité d'un esprit ou d'un sujet pensant ». — *Essais sur les facultés intellectuelles*, essai VIe, chap. 7[1] : « Descartes sortit de son scepticisme volontaire par ce simple enthymème, *je pense*, *donc j'existe*. Cet enthymème est composé d'un antécédent, *je pense*, et d'une conclusion qui en dérive, *donc j'existe*. »

« Si l'on cherche à quel titre Descartes admet l'antécédent, il est évident qu'il l'admet sur la foi de sa conscience. Le premier principe adopté par lui dans cet enthymème célèbre est donc celui-ci : les pensées, les doutes, les raisonnements dont j'ai conscience existent certainement, car la conscience me l'atteste. Mais pourquoi s'arrêter en si beau chemin? Pourquoi ne pas examiner s'il n'existe pas d'autres principes qui ont le même titre pour être reçus? Apparemment Descartes n'en vit pas la nécessité ; il s'en tient à l'autorité de la conscience imaginant que ce premier principe pouvait porter à lui seul l'édifice entier de la connaissance humaine. »

« Passons à la seconde partie de l'enthymème de Descartes. De l'existence de sa pensée, il infère sa propre existence; par là, il adopte un autre premier principe, un premier principe nécessaire ; et ce premier principe, c'est que toute pensée implique un être pensant ou un esprit. »

« Ayant établi de la sorte sa propre existence, il en déduit l'existence d'un être suprême infiniment parfait ;

1. T. V, p. 164.

puis il conclut de la perfection de cet être que les sens, la mémoire, et toutes les facultés qu'il lui a données ne sont point trompeuses. »

« Ainsi, quittant la voie battue suivie par tous les hommes depuis le commencement du monde, Descartes rejeta l'autorité de toutes nos facultés hormis celle de la conscience, et soutint qu'elle devait être démontrée par le raisonnement. »

Nous avions besoin de présenter ces textes authentiques, de peur qu'on ne nous accusât de calomnier Reid. Maintenant nous déclarons qu'il n'y a pas une seule de ces affirmations qui ne soit destituée de tout fondement.

Nous défions Reid et qui que ce soit de trouver dans Descartes cette proposition générale et systématique, que toutes les vérités qui ne sont pas attestées par la conscience doivent être démontrées par le raisonnement. Une telle proposition, ni nulle autre semblable n'est dans aucun ouvrage de Descartes.

Dira-t-on que si Descartes n'exprime pas cette maxime, il la pratique, qu'il déduit de la vérité de conscience, *je pense*, sa propre existence, que de sa propre existence il déduit celle de Dieu, que de la perfection de Dieu et de la véracité divine il conclut la véracité de nos facultés, de sorte que tout repose sur la conscience et tout s'en déduit par le raisonnement? Je nie toutes ces propositions que Reid a entassées sans aucune preuve.

1° L'enthymème cartésien *je pense donc je suis* n'est point un raisonnement. Nous l'avons démontré péremptoirement [1]. Descartes ne déduit pas son existence de la conscience de sa pensée, mais il dit qu'en

1. T. I, p 27, et plus haut dans ce volume, p. 67, et t. V, p. 213.

fait on ne peut pas avoir la conscience d'aucune pensée sans être certain qu'on existe. Cette corrélation nécessaire de la pensée et d'un être pensant ne lui est pas donnée par le raisonnement; car évidemment la majeure d'un tel raisonnement ne peut être *je pense;* il faudrait que ce fût la proposition générale *tout ce qui pense existe;* or cette proposition générale, dans l'ordre de la connaissance, n'a pu être acquise qu'à l'aide de la vérité particulière : je sais que je suis parce que je sais que je pense. Mais Descartes dit expressément que la vérité particulière précède ici la vérité générale [1]; il se défend de déduire l'une de l'autre. « Quand je dis, *je pense*, *donc je suis*, je ne déduis pas l'existence de la pensée par un syllogisme : *neque*, *cum quis dicit : ego cogito ergo sum*, *existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit* [2]. » Cela est-il clair? Il faut donc reconnaître que Descartes va de la pensée à l'être pensant par un tout autre procédé que le raisonnement, par une intuition simple et directe, *simplici mentis intuitu* [3], laquelle ressemble beaucoup au sens commun de Reid. Le vrai sens de l'enthymème cartésien, expliqué et développé par Descartes lui-même, ruine donc cette affirmation hypothétique que Descartes déduit son existence de la conscience à l'aide du raisonnement.

2° L'erreur de Reid sur l'enthymème cartésien peut s'excuser jusqu'à un certain point; mais que dire de cette assertion inouïe, que Descartes déduit (c'est le mot même de Reid) de sa propre existence celle d'un être suprême

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

infiniment parfait? D'abord cette déduction serait encore bien plus absurde que celle qui tirerait logiquement de l'existence de la pensée l'existence de l'être pensant. Je suis un être imparfait, donc il y a un être parfait, est un raisonnement impossible, à moins qu'on ne suppose la majeure : un être imparfait suppose nécessairement un être parfait. Mais cette vérité générale ne peut être invoquée; car, dans l'ordre de la connaissance, elle a dû être précédée de la vérité particulière, mon être imparfait suppose un être parfait. Où Reid a-t-il trouvé dans Descartes la majeure de la déduction qu'il lui impute? Elle n'y est point; elle n'y peut pas être. Descartes ne raisonne pas plus en s'élevant de son être imparfait à l'existence d'un être parfait qu'il ne raisonne en allant de la pensée à l'être pensant. J'ai plus d'une fois expliqué le procédé cartésien, je me borne à le rappeler [1]. En fait, nous ne pouvons avoir la conscience des limites et des imperfections de tout genre de l'être que nous sommes sans concevoir un être parfait; il n'y a point là de déduction, mais un passage nécessaire. Quelle faculté autorise à franchir ce passage? Ce n'est évidemment ni la conscience ni le raisonnement; c'est une autre faculté, la même qui nous fait passer sans raisonnement de la pensée à l'être pensant; et cette faculté, c'est la raison naturelle, ou le sens commun, comme parle Reid.

3° Reid reproche plusieurs fois à Descartes de faire un cercle vicieux ridicule en concluant la véracité de nos facultés de la véracité divine, laquelle ne nous est connue que par nos facultés. Ceci a besoin d'explication; et en la prenant du bon côté, on peut donner à la pensée

1. Plus haut, p. 67, et t. V, p. 215.

de Descartes une tournure favorable. Avant d'avoir reconnu parmi les diverses perfections de Dieu sa véracité, Descartes a cru à celle de ses facultés, non-seulement à celle de la conscience qui lui a attesté l'existence de sa pensée, mais à celle de la raison qui lui a révélé l'existence du sujet de sa pensée, et qui enfin, l'imperfection de ce sujet reconnue, lui a fait concevoir un être parfait. Voilà bien des connaissances certaines pour Descartes avant celle de la véracité de Dieu. Quand il parvient à cette connaissance nouvelle, les premières ne lui deviennent pas vraies de fausses qu'elles lui avaient semblé auparavant ; mais l'idée d'un auteur véridique et bon de son être le confirme dans la confiance qu'il avait accordée d'abord à ses facultés et l'encourage à s'y confier de plus en plus. La croyance à la véracité de Dieu ne peut pas être le fondement unique et premier de notre croyance à l'autorité de nos facultés ; il est évident qu'elle la suppose; mais il est évident aussi qu'elle la justifie et la fortifie ; car il est impossible de ne pas être d'autant plus porté à croire à ses facultés qu'on sait qu'on les a reçues d'un être parfait et parfaitement bon, et qu'on fait partie d'un système dont l'auteur est un Dieu de vérité. Ainsi prise, la pensée de Descartes est fort acceptable, et je la retrouve dans Reid lui-même.

Essai II[e], chap. 20, *du Témoignage des sens et de la croyance* : « [1] L'homme qui sait que sa constitution est l'œuvre de Dieu et qu'il est dans sa constitution de croire à ses sens, peut trouver dans cette considération un nouveau motif à l'appui de la confiance qu'il leur accorde. » Mais voici qui est encore plus catégorique,

1. T. IV, p. 21.

chap. XXII, *des Erreurs des sens* [1] : « Des êtres d'une nature supérieure peuvent avoir des facultés intellectuelles qui nous manquent ; ils peuvent posséder celles que nous avons à un plus haut degré et tout à fait exemptes des désordres accidentels auxquels nous sommes exposés ; mais nous n'avons aucune raison de croire que Dieu se soit joué d'aucune de ses créatures, en les douant de facultés destinées à les tromper : cette pensée serait injurieuse au Créateur et conduirait au scepticisme absolu. » Ce n'est pas là seulement la pensée de Descartes, ce sont ses propres termes. Pour se défier de ses facultés, il faut supposer que celui qui nous les a données a voulu nous tromper ; mais quand au lieu d'un Dieu méchant, d'un malin génie, on trouve un Dieu parfait et parfaitement véridique, il est impossible de révoquer en doute la véracité de nos facultés ; on y avait cru d'abord instinctivement, on y croit alors avec réflexion ; la foi primitive se change en une foi philosophique inébranlable à toutes les attaques du scepticisme. C'est contre le scepticisme que Descartes invoque la véracité divine, et Reid, après avoir tant critiqué Descartes, en est réduit à faire comme lui. Ce n'était pas la peine de le censurer avec tant de hauteur [2].

4° Aveuglé par le système qu'il impute à Descartes, qu'il n'y a rien de certain au delà des données de la conscience, Reid prétend que Descartes rejette tout sujet des qualités sensibles et même tout sujet de la pensée parce que tout sujet échappe à la conscience ; il prétend que pour Descartes « l'étendue est l'essence de la matière, qu'elle est la matière même ; que la pensée est l'essence

1. *Ibid.*, p. 58.
2. Voyez plus bas, p. 552.

de l'esprit, que l'esprit est la pensée, *Essais sur les facultés intellectuelles*, Essai II[e], chap. 8[1]. » Mais c'est là se faire un cartésianisme à sa mode. Tout le monde sait que l'étendue n'est pas la matière pour Descartes mais son attribut fondamental, ce qui est fort différent. Comment soutenir, après avoir lu quelques pages des *Méditations*, que l'esprit pour Descartes n'est pas un être réel et substantiel dont l'attribut fondamental est la pensée, mais qu'il est la pensée seule sans un sujet réellement existant? Comment Reid l'accuse-t-il de faire un syllogisme pour démontrer que la pensée suppose un être réellement existant, et l'accuse-t-il en même temps de nier cet être obtenu avec tant d'efforts et de n'admettre que la pensée?

On peut maintenant apprécier cette assertion générale de Reid[2], qu'il faut appeler cartésianisme toutes les doctrines postérieures à Descartes qui n'admettent que l'autorité de la conscience et du raisonnement et aboutissent au scepticisme. Parlons sérieusement : est-ce que Descartes aboutit au scepticisme? Est-ce qu'il n'admet pas les deux grandes vérités de l'existence de l'âme et de l'existence de Dieu? Ou bien, est-ce qu'il les admet à l'aide de la conscience et du raisonnement qui évidemment n'y peuvent atteindre? Est-ce que l'enthymème cartésien tel que Descartes l'explique lui-même est ou une simple aperception de conscience ou un raisonnement? Est-ce que la conception nécessaire de l'être parfait est aussi une aperception de conscience ou un raisonnement? De bonne foi tout cela peut-il être soutenu un

1. T. III, p. 466.
2. T. V, p. 480.

seul moment en présence des monuments authentiques et subsistants du cartésianisme?

Reid est-il plus dans le vrai quand il accuse Descartes d'être un partisan de l'hypothèse des idées représentatives? Il convient que c'est Descartes qui a détruit la doctrine péripatéticienne de l'émission des espèces sensibles ou images. C'est beaucoup, ce semble; ce n'est pas assez pour Reid; il aurait voulu que Descartes ne laissât subsister aucune trace de cette hypothèse, et qu'après lui avoir porté le premier coup, il lui portât aussi le dernier et devançât l'œuvre de Reid. « L'admission des images, dit-il [1], a mis Descartes et ses successeurs dans la nécessité de démontrer par le raisonnement la réalité des objets matériels. » Mais Descartes n'a point cherché à démontrer par le raisonnement la réalité des objets matériels. Pour admettre cette réalité, il lui suffit de se fier à ses facultés perceptives autorisées par la véracité divine. Il est vrai qu'il n'a pas absolument rejeté l'hypothèse des idées images, mais il ne l'a pas non plus défendue. Il n'a jamais songé, comme Arnauld l'a parfaitement démontré à Malebranche [2], à faire des idées des êtres représentatifs différents de nos perceptions. Mais il n'a pas songé non plus à nier que nos perceptions nous représentent les corps. C'est un reste de préjugé, ou plutôt c'est une manière de parler, passée dans l'usage universel, qu'il n'a ni inventée ni rejetée; il en use sans y attacher beaucoup d'importance. Lui-même fait la remarque, Reid en convient [3], qu'il

1. T. III, p. 252.
2. *Traité des vraies et des fausses idées.*
3. T. III, p. 162.

n'est pas plus nécessaire que les idées ressemblent aux choses, qu'il ne l'est que les mots ressemblent à ce qu'ils expriment. Cependant, dit-il, pour ne pas trop nous écarter des opinions reçues, nous pouvons leur accorder une certaine ressemblance. La théorie des idées représentatives est si peu, dans Descartes, à l'état de théorie réfléchie, elle y joue un si petit rôle que, si on la supprimait, le système de Descartes subsisterait tout entier. Descartes et Arnauld gardent le mot plus que la chose, et encore par une sorte de respect humain, pour ne pas bouleverser le langage. Reid [1] se plaint que la manière dont Descartes s'explique, dans les différentes parties de ses ouvrages, sur la perception des objets extérieurs, n'est exempte ni d'obscurité ni d'incohérence; c'est qu'à vrai dire Descartes n'a pas donné une attention suffisante à la question de la perception externe, par la raison très-simple que cette question n'existait pas de son temps. Encore une fois, le grand objet de Descartes, avec l'établissement de sa méthode, était de raffermir dans l'esprit de ses contemporains la foi à l'existence de l'âme et à l'existence de Dieu, et d'arrêter le scepticisme qui était l'opinion régnante au commencement du XVIIe siècle [2]. Voilà ce qu'on ne doit pas perdre de vue, lorsqu'on parle du cartésianisme. Il n'y a pas de plus sûr moyen d'embrouiller et de corrompre l'histoire de la philosophie, que d'imposer à un système des questions qu'il a ignorées; pour le bien comprendre, il faut l'étudier à son point de vue et dans son temps, reconnaître les questions qu'il s'est proposées et les solutions qu'il en a données, ce qui, dans

1. *Ibid.*

2. Voyez *Fragments de la philosophie cartésienne*, p. 94, etc.

ce système, tient à la pensée même de l'auteur et ce qui lui est en quelque sorte indifférent. Disons-le : les idées représentatives sont, dans Descartes, comme si elles n'y étaient pas ; elles n'y ont aucune importance, et l'histoire ne peut les y remarquer que pour en tirer cette leçon que les esprits les plus indépendants retiennent toujours quelque chose des anciennes opinions.

Après avoir défendu si longuement Descartes, il m'est presque imposé d'ajouter au moins quelques mots d'apologie pour un autre éminent personnage que Reid ne connaissait guère, et qu'il a encore moins compris que Descartes, je veux parler de Platon. Croirait-on que dans sa préoccupation de l'hypothèse des idées représentatives, Reid l'ait fait remonter jusqu'à Platon et même au delà? Il fait plus : il prétend que les idées de Platon ne sont guère que les espèces d'Aristote. Voici d'abord comment il expose la théorie péripatéticienne :

Essai Ier, chap. 1 [1]. « Aristote enseignait que tous les objets de la pensée entrent d'abord par les sens ; mais comme les sens ne peuvent recevoir les objets matériels eux-mêmes, ils n'en reçoivent que les espèces, c'est-à-dire les images ou formes dépouillées de toute matière ; c'est ainsi que la cire reçoit l'empreinte du cachet sans aucune partie de la matière qui le compose. Ces images ou formes imprimées dans nos sens se nomment espèces sensibles : elles sont à ce premier degré les objets de la partie sensitive de l'âme. Là, divers pouvoirs intérieurs s'en emparent, les raffinent et les spiritualisent ; elles deviennent alors les objets de la mémoire et de l'imagination, puis ceux de l'entendement pur. Quand elles sont les ob-

1. T. III, p. 33.

jets de la mémoire et de l'imagination, elles prennent le nom d'images proprement dites, φαντασματα ; quand un dernier travail les a dépouillées de ce qu'elles ont de particulier, et qu'elles sont devenues par là objets de la science, on les appelle espèces intelligibles ; de sorte que tout objet immédiat des sens, de la mémoire, de l'imagination ou du raisonnement est une image quelconque dans l'esprit. » Essai IV, chap. 11 [1] : « Aristote pensait très-probablement que les formes intelligibles dans l'intellect humain procédaient des formes sensibles, ou plutôt qu'elles étaient ces mêmes formes spiritualisées par l'abstraction et d'autres procédés de l'entendement. Il enseignait qu'il n'y a point d'intellection sans formes intelligibles ; point de mémoire ni d'imagination sans fantômes ; point de perception sans espèces sensibles. En traitant de la mémoire, il se propose cette difficulté qu'il tâche de résoudre : comment un fantôme, qui est un objet présent, peut-il représenter une chose qui est passée ? »

Que cette théorie soit ou non celle d'Aristote, il est difficile de comprendre quelle analogie Reid a pu y trouver avec les idées platoniciennes. « Aristote, dit-il, Essai IV, ch. 11, rejeta les idées de Platon comme de pures chimères, mais ce qu'il mit à la place, n'en diffère que par le nom et l'origine ; et même ce changement de nom se réduisait à très peu de chose ; car le mot grec ειδος se rapproche tellement du mot ιδεα et pour le son et pour le sens, qu'en ne consultant que l'étymologie, il serait malaisé de leur donner des significations différentes. Tous deux viennent du verbe ειδω, qui signifie voir, et tous deux peuvent signifier *vision*, *apparence*.

1. T. IV, p. 148.

Cicéron, qui entendait apparemment le grec, traduit souvent le mot ἰδέα par le mot latin *visio*. Les latins ont généralement emprunté le mot grec ἰδέα pour exprimer la notion platonicienne, et ils ont traduit le terme dont s'est servi Aristote par *species* et *forma*[1]. » J'en demande bien pardon à Reid, mais il a parlé là de ce qu'il ne savait pas. Autant d'assertions, autant d'erreurs. 1° Il n'est point exact de dire que les latins aient exprimé l'idée platonicienne par le mot *idea*, et l'idée péripatéticienne par *species* et *forma*. L'année dernière, quand je vous entretenais de l'idée du beau dans le sens platonicien[2], je vous ai cité un admirable passage de Cicéron où il peint Phidias travaillant, non pas sur un modèle particulier, mais d'après l'idée même de la beauté. Cicéron traduisait presque une phrase du Timée, et il rend le mot platonicien εἶδος par celui de *species : Ipsius in mente insidebat species pulchritudinis*. 2° Ἰδέα n'est pas plus souvent dans Platon que εἶδος, il y est même moins souvent, de sorte qu'entre Platon et Aristote, il n'y a aucune différence dans les termes; Reid aurait pu triompher de cette identité de mots; et pourtant il y a dans la pensée des deux philosophes une différence essentielle. 3° Qu'importe que le verbe εἴδω signifie voir? est-ce qu'il n'y a pas des vues de l'esprit comme des vues du corps? Dans le système d'Aristote, tel que l'a exposé Reid, les idées, avant d'être rendues intelligibles par l'action de l'intellect, sont d'abord des fantômes de l'imagination et des émanations sensibles des objets. Au contraire les idées de Platon ne sont pas tirées des sensations et des images;

1. T. IV, p. 147.
2. T. II, leç. XIVe, p. 178.

l'esprit ne les forme pas par l'abstraction et par une généralisation successive ; il les conçoit parce qu'il a la faculté de les concevoir. Les espèces péripatéticiennes représentent les corps dont elles émanent et dont elles tiennent lieu. Les idées platoniciennes ne viennent en aucune façon des objets ; elles ne les représentent donc pas ; ce serait bien plutôt les objets qui les représenteraient imparfaitement. Les idées sont les genres sous lesquels et à l'aide desquels l'esprit comprend toutes les choses particulières ; elles sont les conditions de la définition, et par conséquent de la science ; mais elles ne sont nullement les conditions de la vision, de la perception, de la connaissance sensible. Celle-ci a lieu par l'application des sens aux objets ; mais elle n'est en elle-même qu'une connaissance confuse, indistincte, indigne du nom de connaissance ; la vraie connaissance n'est pas dans les choses particulières, mais dans les genres, dans les idées. Quand donc les hommes, esclaves de leurs sens et de leur imagination, s'attachent aux choses sensibles, ils ferment les yeux à la vraie lumière. De là, cette admirable allégorie de la République[1] où Platon nous peint des hommes enchaînés dans une caverne depuis le jour de leur naissance et le dos tourné du côté de l'ouverture ; derrière eux passent des objets dont ils aperçoivent les ombres projetées sur le fond de la caverne ; et dans leur ignorance ils regardent ces ombres comme les seules réalités existantes. Reid qui ne comprend pas cette allégorie, suppose que Platon réduit la perception des objets à celle de leurs images. Grâce à ce singulier commentaire, voilà Platon rangé parmi les partisans des idées

1. Voyez notre traduction de Platon, t. X, p. 64.

représentatives. Il faut citer ce passage extraordinaire. Essai IIe, chap. 7[1] : « Voici comment Platon s'y prend pour faire comprendre le phénomène de la perception ; il suppose une caverne obscure dans laquelle la lumière ne pénètre que par un trou, et dans cette caverne, des hommes enchaînés, le dos tourné du côté de l'ouverture et les yeux dirigés sur la paroi où frappe la lumière ; derrière eux passent et repassent une foule de personnes diversement occupées, dont les ombres, projetées sur le fond de la caverne, sont aperçues par les prisonniers. Ce philosophe concevait donc que nous ne percevons par les sens que les ombres des choses et non les choses elles-mêmes. » Pas le moins du monde. Platon ne songeait point à cela ; pour lui ce sont les choses mêmes, bien entendu les choses sensibles, qui sont des ombres comparées aux idées. Sur quoi Reid déclare « que abstraction faite du génie allégorique de Platon, ses sentiments s'accordent très-bien avec ceux de son disciple Aristote ». Il répète dix fois cette assertion, que les espèces et les fantômes d'Aristote sont empruntées aux idées de Platon ; assertion qui étonnerait beaucoup et ne flatterait guère Aristote qui a passé toute sa vie à combattre la théorie des idées.

Mais voici bien autre chose. Non-seulement, selon Reid, Aristote a copié Platon, mais Locke l'a copié aussi. Locke en effet compare l'entendement humain avec les idées qui sont en lui et qui lui représentent les objets à un cabinet obscur, qui reçoit par de petites ouvertures les images venues du dehors. Reid en conclut[2] que le cabinet

1. T. III, p. 158.
2. *Ibid.*

obscur de Locke vient en droite ligne de la caverne de Platon.

Nous sommes entrés dans ces détails, pour prouver que Reid aussi a quelquefois manqué de circonspection, au moins dans ses jugements historiques, et pour avoir le droit d'adresser à l'école écossaise contemporaine [1] le conseil amical de ne pas parler légèrement de philosophies telles que celles de Platon et de Descartes sur la parole du maître, sur la foi d'assertions dépourvues de tout fondement. L'esprit du chef de l'école écossaise est ferme et assuré, tant qu'il demeure dans le champ circonscrit des systèmes de Locke, de Berkeley, de Hume; il chancelle dès qu'il s'aventure sur un terrain plus élevé. Mais, pour être juste envers Reid, rappelons-nous qu'il appartient à un siècle où les grands systèmes, profondément spiritualistes, de Descartes et de Platon étaient livrés à une sorte de mépris public; rappelons-nous surtout, qu'à côté de cette controverse inégale avec deux génies d'un ordre supérieur, est l'admirable polémique contre Hume. C'est là, dans l'histoire et dans la théorie, le titre immortel de Reid auprès de la postérité.

1. Nous parlions ainsi en 1819. Aujourd'hui l'Écosse possède dans M. Hamilton, professeur de logique à l'Université d'Edinburgh, un savant du premier ordre, qui connaît Descartes, Platon et surtout Aristote aussi bien que qui que ce soit en France et en Allemagne.

XXIIIe LEÇON.

REID. ESTHÉTIQUE ET MORALE.

Essai VIIIe, *Du goût*. — Caractère original de l'esthétique de Reid. 1° Dans l'analyse de l'idée du beau, Reid rétablit le jugement à côté du sentiment. 2° Dans la question des caractères extérieurs et constitutifs de la beauté, il réhabilite la théorie platonicienne, qui ramène toutes les beautés, même physiques, à la beauté intellectuelle et morale. — *Essais sur les facultés actives*. Reid met à la tête de la morale la question de la liberté. — Examen du premier Essai, *De la puissance active*. — Position de la question. Fait de liberté. Analyse de ce fait — Incertitudes, obscurités, contradictions, erreurs de Reid. — IIe Essai, *De la volonté*, et IVe Essai *De la liberté des agents moraux*. — Solidité et excellence de ces deux Essais.

L'esthétique de Reid est renfermée dans le huitième Essai sur les facultés intellectuelles, intitulé : *Du goût*.

Reid a connu et il a mis à profit les nombreux écrits que firent éclore les *Recherches* d'Hutcheson en Écosse et en Angleterre; mais la brève esquisse qu'il a laissée surpasse tous ces écrits par l'élévation et l'originalité des vues.

Hutcheson avait établi, après Shaftesbury, que le beau est différent de l'utile, que l'idée du beau est une idée simple et primitive qui ne vient ni des sens ni du raisonnement, et qui doit être rapportée en nous à une faculté particulière que, pour obéir à la langue introduite

par Locke dans la philosophie, il a appelée le sens du beau. Nous avons vu [1] qu'autant la partie négative de cette théorie est vraie, autant sa partie positive est défectueuse, en ce qu'elle semble ne tenir compte que de ce qu'il y a d'affectif dans la perception de la beauté et en méconnaître le caractère rationnel. De plus, dans la question des qualités extérieures et constitutives de la beauté, Hutcheson était arrivé au système plus spécieux que solide qui met la beauté dans le rapport de la variété et de l'unité. Reid a fait faire sur ces deux points un pas immense à l'esthétique : 1° Dans l'analyse de l'idée du beau, il a placé le jugement à côté du sentiment ; 2° sans rejeter le principe de l'unité et de la variété, il s'est élevé à une pensée tout autrement grande, féconde et pratique : le premier, je crois, parmi les modernes, ou du moins en Angleterre et en Écosse, il a réhabilité la théorie platonicienne qui ramène toutes les beautés à la beauté morale.

1° Reid ne repousse point, il emploie même plusieurs fois l'expression de *sens du beau*. Cette expression en effet a cela d'heureux qu'elle sépare l'idée du beau de toutes les autres et en fait une idée aussi simple, aussi primitive que celle de couleur ou de saveur. Mais Reid n'admet point que l'idée du beau vienne uniquement du sentiment que le spectateur éprouve. Il comprend qu'une pareille théorie détruit ce qu'il y a de réel dans la beauté, et ouvre la porte au scepticisme dans l'esthétique, comme Locke, Berkeley et Hume ont introduit le scepticisme en métaphysique en réduisant la perception à la sensation.

1. Plus haut, leç. XIIIe, p. 99.

Essai VIII[e], chap. 1[1] : « Ceux qui prétendent qu'il n'y a rien d'absolu en matière de goût, et que le proverbe qu'on ne doit pas disputer des goûts, est d'une application sans limites, soutiennent une opinion insoutenable. On pourrait prouver, par les mêmes raisons, qu'il n'y a rien d'absolu en matière de vérité. Il est aussi facile d'expliquer la diversité des goûts sans nier l'absolu du beau et la réalité du bon goût, qu'il l'est d'expliquer la diversité et la contradiction des opinions sans nier l'absolu du vrai et la réalité du bon sens. »

« Il y a plus[2], et, si nous voulons nous exprimer avec exactitude, nous devons dire que toute opération du goût implique le jugement. Quand on dit qu'un poëme ou qu'un édifice est beau, on affirme quelque chose de ce poëme ou de cet édifice. Or, toute affirmation et toute négation exprime un jugement; car qu'est-ce que juger si ce n'est affirmer ou nier une chose d'une autre chose?..... Si l'on prétendait que la perception du beau n'est qu'un sentiment dans l'esprit qui perçoit, il s'ensuivrait que quand nous disons des *Géorgiques* de Virgile qu'elles sont belles, nous n'entendons rien affirmer du poëme, mais que nous nous bornons à exprimer un fait qui nous concerne. Mais pourquoi nos paroles alors exprimeraient-elles précisément le contraire de notre pensée? Le sens des paroles, si l'on s'en rapporte aux règles de la syntaxe, c'est qu'il y a non pas en moi, mais dans le poëme de Virgile, quelque chose que j'appelle beauté. Ceux même qui pensent que la beauté n'est qu'un sentiment dans la personne qui perçoit, sont

1. Tom. V, p. 256, etc.
2. *Ibid.*, p. 257.

obligés de s'exprimer comme si elle était une qualité de l'objet perçu. Si l'humanité tout entière s'exprime de la sorte, il faut absolument que sa conviction soit conforme à son langage. Il répugne donc au sentiment universel de l'humanité, manifesté dans le langage, que la beauté ne soit point une qualité réelle de l'objet, et qu'elle ne soit qu'une simple émotion dans la personne qui passe pour la percevoir. Les philosophes devraient être moins prompts à donner des démentis au sens commun de l'humanité; car il est rare que ces démentis ne soient pas des méprises. »

« Il est vrai que nos décisions sur la beauté ne sont point de froids jugements comme celles que nous portons sur les vérités mathématiques ou métaphysiques; la constitution de notre nature leur donne pour auxiliaire une émotion agréable; et de là vient que nous appelons le fait total sentiment du beau [1]. »

Partout dans le VIII[e] Essai, Reid se prononce pour la réalité du beau avec autant de force qu'il l'a fait précédemment pour la réalité des objets extérieurs, et il ramène sa théorie favorite de l'origine du scepticisme moderne. Nous nous bornerons à recueillir ce qui caractérise son opinion, et l'élève au-dessus de la philosophie du sentiment qui, depuis Hutcheson, dominait dans l'esthétique.

Chap. III. « Si l'on en croyait la philosophie moderne [2], la valeur que nous attribuons aux choses ne serait qu'une sensation de notre esprit, et nullement une qualité inhérente aux choses elles-mêmes. De là cette con-

1. *Ibid.*, p. 258.
2. *Ibid.*, p. 266.

séquence qu'avec une constitution différente, l'homme accorderait peut-être la plus grande estime aux choses qu'il méprise et mépriserait souverairement celles qu'il estime....... La véritable source de cette théorie est l'origine attribuée par Locke et par la plupart des philosophes modernes à toutes nos idées..... Il était naturel que la beauté, l'harmonie, la grandeur, et tous les objets du goût, aussi bien que le juste et l'injuste qui sont ceux de la faculté morale, subissent la même transformation : aussi, devinrent-ils des sentiments comme les qualités de la matière..... Si nous en croyons les inspirations du sens commun, il existe dans certains objets une excellence réelle, absolument indépendante de nos sentiments et de notre constitution. Cette excellence est un fait de leur constitution et non point de la nôtre. Toutes les langues rendent témoignage de l'opinion de l'humanité sur ce point; toutes attribuent uniformément l'excellence, la grandeur et la beauté à l'objet lui-même et non point à l'esprit qui le perçoit, et je crois qu'en ceci comme en beaucoup d'autres choses l'opinion de l'humanité et la vraie philosophie sont d'accord. »

« La puissance n'est-elle pas en elle-même préférable à la faiblesse, l'instruction à l'ignorance, la sagesse à la folie, le courage à la pusillanimité? n'y a-t-il pas une excellence réelle dans l'empire sur soi-même, dans la générosité, dans l'amour de la patrie? L'amitié n'est-elle pas un sentiment meilleur que la haine, et l'émulation que l'envie? Supposons un être tellement constitué qu'il éprouvât un respect profond pour l'ignorance, la faiblesse et la folie; qu'il estimât la lâcheté, la méchanceté et l'envie, et qu'il ressentît du mépris pour les qualités

contraires; qu'il fît grand cas de la perfidie et du mensonge, et qu'il aimât tendrement ceux qui l'auraient trompé, pourrions-nous ne point considérer de tels jugements comme le comble du délire et de l'absurdité? nous ne le pourrions pas. Il nous serait aussi facile de concevoir une intelligence qui verrait clairement que deux et trois font six, ou que la partie est plus grande que le tout. »

Ailleurs, Reid s'en prend à Hutcheson lui-même; il l'accuse, comme nous l'avons fait nous-mêmes, d'avoir trop suivi Locke, alors même qu'il s'en séparait sur tant de points. Chap. 4 [1]. « L'émotion agréable n'est pas le seul effet que produise en nous la beauté; cette émotion est accompagnée d'un jugement qui affirme l'existence de quelque perfection dans l'objet beau. Quoique méconnu par les philosophes modernes, ce second élément du sentiment du beau ne paraît pas moins réel que le premier. Hutcheson, qui eut le mérite d'apercevoir et de redresser quelques-unes des erreurs de Locke, n'a point échappé à l'influence de son système dans la notion qu'il s'est formée du fait qui nous occupe. « Quand on parle, dit-il, (*Recherches*, § 1) de la beauté absolue ou originelle, on ne prétend point par là qu'il y ait dans l'objet quelque qualité qui le rende beau par lui-même, car le terme de beauté ainsi que les autres dont on use pour désigner les idées sensibles n'exprime véritablement que nos propres sensations. Ainsi le chaud, le froid, le doux, l'amer, désignent de pures sensations en nous et peut-être n'y a-t-il rien qui leur ressemble dans les objets qui les excitent, bien qu'ordinairement

1. *Ibid.*, p. 280.

on s'imagine le contraire. Sans un esprit qui contemple les objets et qui soit doué du sens du beau, je ne sais à quel titre on pourrait les qualifier de cette épithète. » Reid répond parfaitement à Hutcheson : « Il est[1] évident que le chaud et le froid, le doux et l'amer sont, dans la langue commune, des attributs des objets perçus et non de la personne qui perçoit..... L'analyse du sentiment du beau rend les mêmes éléments que celle du sentiment du doux ; on y trouve d'abord une émotion agréable, puis la conviction qu'il existe au dehors une qualité réelle qui en est la cause. L'émotion est sans aucun doute dans l'esprit, et il en est de même du jugement qui l'accompagne; mais ce jugement, comme tout autre, peut être vrai ou faux. S'il est vrai, l'objet beau possède réellement quelque perfection. C'est à cette qualité de l'objet que s'applique le mot de beauté, et non point au sentiment du spectateur. »

Pour en douter, il faudrait douter de la véracité de nos facultés, ce qui serait douter de la véracité et de la bonté divine. Reid n'hésite pas à se servir ici de cet argument qu'il a tant critiqué dans Descartes[2]. « Dire qu'il n'existe aucune beauté dans les objets où tous les hommes en aperçoivent, c'est dire que nos facultés sont trompeuses. Mais nous n'avons point de motifs de proférer ce blasphème contre l'auteur de notre être; les facultés qu'il nous a données ne sont point délusoires. Les beautés sans nombre qu'il a si libéralement répandues sur la face de la création ne sont point de fantastiques apparences : elles sont la perfection même de ses

1. *Ibid.*, p. 282.
2. Voyez plus haut, p. 514, etc.

ouvrages, et cette perfection n'est qu'un reflet de la sienne. »

2° La beauté se rencontre dans des choses si diverses et si opposées qu'il est difficile de dire en quoi elle consiste, quel est le caractère commun des objets qui la possèdent. Parmi les qualité sensibles, la couleur, la forme, le son, le mouvement, sont susceptibles de beauté. Il y a de la beauté dans les actions, dans les affections, dans les caractères; il y en a dans les arts et dans les sciences; et il n'est pas aisé de voir ce qu'il y a de commun entre toutes les choses qu'on appelle belles, entre la pensée d'un être intelligent et la forme d'un bloc de marbre, entre un théorême et une symphonie. Aussi Reid se borne-t-il à rappeler qu'avant lui on a ramené toutes les qualités caractéristiques du beau à trois principales, la nouveauté, la grandeur et la beauté, en prenant cette dernière qualité dans une acception limitée et pour la distinguer particulièrement de la grandeur : « Cette division, dit-il [1], suffit à ce que j'ai dessein de dire des objets du goût, et c'est pourquoi je l'adopterai. »

Mais bientôt il s'aperçoit que la nouveauté n'est pas une qualité d'un objet, mais seulement un rapport entre un objet et l'état actuel des connaissances du spectateur, sans aucun regard à la beauté. Sans doute, nous sommes constitués de telle sorte qu'un objet nouveau nous cause du plaisir par sa nouveauté même, s'il n'est pas en soi désagréable; mais ce plaisir n'est pas celui du beau; il peut s'y joindre et par là l'augmenter; il ne le remplace pas. La curiosité est un principe essentiel de notre

1. *Ibid.*, p. 260.

nature, et la nouveauté est son aliment, mais la curiosité n'est pas l'admiration et le nouveau n'est pas toujours beau. « [1] Les choses nouvelles et rares, nous causent une surprise agréable qui excite et anime notre attention; mais cette émotion s'affaiblit promptement et ne laisse bientôt aucune trace, si elle n'est soutenue que par la nouveauté seule. On peut comparer la nouveauté à ce chiffre de l'arithmétique qui augmente considérablement la valeur de ceux à la suite desquels on le place, mais qui tout seul ne signifie rien du tout. » Restent donc, comme caractères véritables du beau, le sublime et le beau proprement dit, distinction célèbre que Kant et Reid ont admise à peu près en même temps. Reid l'empruntait directement au traité de Burke, *Recherches sur l'origine de nos idées du beau et du sublime*, publié en 1757 : seulement ce que Burke appelle le sublime, Reid l'appelle la grandeur.

Le grand et le beau se distinguent par les émotions différentes qu'ils nous inspirent.

L'émotion que produisent les objets grands, est sérieuse, sévère, solennelle. Elle est portée à son comble quand elle a pour objet l'idéal même de toute grandeur, Dieu. « L'émotion [2] qu'excite dans l'âme humaine ce plus grand de tous les objets qu'elle contemple, est ce qu'on appelle la dévotion; sentiment sérieux et recueilli qui inspire à l'homme des résolutions magnanimes et qui le dispose aux actes les plus héroïques de la vertu. Quoique beaucoup moins puissante, l'émotion que produisent en nous les autres objets qui ont de la grandeur,

1. *Ibid.*, p. 264.
2. *Ibid.*, p. 265.

est pourtant semblable à la dévotion par sa nature et par ses effets ; elle rend l'âme sérieuse, elle l'élève au-dessus de son état accoutumé, elle la monte à l'enthousiasme, elle lui inspire le dévouement à ce qui est beau, et le mépris de ce qui est médiocre. »

L'émotion causée par le beau est d'une nature toute différente; « elle est vive et agréable[1]; elle amollit et humanise les caractères les plus âpres; elle provoque les affections bienveillantes; elle adoucit les dispositions chagrines et haineuses; l'âme qui l'éprouve se sent plus légère ; elle dispose à l'amour, à la joie, à l'espérance. »

Reid s'arrête où s'était arrêté Burke ; il ne sonde point cette émotion sévère ou gracieuse que le sublime et le beau excitent dans l'âme. Il n'a pas vu que le charme souvent mélancolique du sublime tient à ce qu'il nous ouvre des perspectives infinies; tandis que la beauté retient l'âme dans une sphère plus bornée ou ne lui inspire que des rêveries légères et harmonieuses[2].

Reid ne fait guère que résumer Burke dans l'analyse du sentiment du beau et du sublime, mais il le surpasse infiniment dans la détermination de la nature des objets sublimes et des objets beaux.

A cette question difficile, en quoi consiste la grandeur dans les objets, il répond : « Que la grandeur n'est autre chose qu'un degré d'excellence qui mérite notre admiration[3] ». Il critique avec raison Burke pour avoir tenté de résoudre le grand dans le terrible : c'est confondre

1. *Ibid.* p. 279.
2. Voyez le tome II de ces cours, leç. XIIIe, p. 156 et leç. XIVe, p. 186.
3. *Ibid.*, p. 265.

la crainte et l'admiration. Ces deux sentiments ont sans doute plus d'un rapport ; ils produisent l'un et l'autre une forte impression ; ils sont également graves et solennels, mais il y a entre eux cette différence essentielle que l'admiration suppose dans son objet une excellence réelle et que la crainte n'implique rien de semblable dans le sien. Nous pouvons admirer beaucoup ce qui n'a rien de terrible et craindre avec excès ce qui n'a rien d'admirable. De là vient encore que l'enthousiasme n'entre pas dans la crainte, tandis qu'il fait partie intégrante de l'admiration et caractérise toute émotion produite par ce qui est vraiment grand.

Si l'excellence est le fond de toute grandeur, il s'agit de reconnaître quel est le fond de toute excellence. L'année dernière, en traitant du beau et de l'art, j'ai tâché d'établir avec quelque solidité ce principe de toute esthétique fondée sur une métaphysique spiritualiste, à savoir, que toute beauté est essentiellement intellectuelle et morale, et que par conséquent la fin de l'art est l'expression de cette beauté morale à des conditions différentes, à l'aide de la forme, de la couleur, du son, de la parole [1]. Reid arrive à peu près au même principe; je suis heureux de trouver une des théories qui me sont le plus chères confirmée par l'autorité d'un des esprits les plus sévères et les plus circonspects.

Reid montre aisément la grandeur dans les œuvres de l'esprit et singulièrement dans les œuvres de Dieu. Puis il ajoute : « [2] Jusqu'ici nous n'avons rencontré la grandeur que dans l'esprit; la matière ne saurait-elle avoir la

1. T. II, leç. XIIIe, XIVe et XVe,
2. *Ibid.*, p. 275.

sienne? Peut-être semblera-t-il absurde que je le nie? Je demande cependant qu'avant de prononcer, on veuille bien examiner à quel titre les objets des sens ont de la grandeur, et si ce n'est point parce qu'ils sont des effets ou des signes des qualités intellectuelles, ou parce qu'ils ont avec elles des analogies ou des rapports..... Quand nous considérons la matière [1] comme une substance inerte, étendue, mobile et divisible, nous n'apercevons rien dans ces qualités qui mérite le titre de grand. Lors donc que nous attribuons la grandeur à une partie quelconque de matière, n'est-il pas vraisemblable qu'elle emprunte cette qualité de quelque chose d'intellectuel dont elle est l'effet, le signe ou l'instrument, ou que nous la supposons grande parce qu'elle produit dans l'âme une émotion semblable à l'admiration que la véritable grandeur y excite. »

Ainsi la vraie excellence est celle de l'esprit; et ce qu'on appelle la beauté physique ou naturelle, loin d'être, comme le veut l'école sensualiste, le fondement et le modèle de toutes les autres beautés, n'est qu'un reflet souvent affaibli de la beauté première, qui est la beauté morale. Une pareille esthétique s'allie admirablement à la théodicée. Reid, comme Hutcheson, se complaît en une multitude d'exemples qui ont le double avantage de nous faire pénétrer le sens intime et vrai de la nature et de nous élever à son auteur, à l'esprit tout-puissant et tout bon qui lui a communiqué cette grandeur ou cette beauté inexplicable à toutes les combinaisons fortuites de la matière. Je voudrais, obéissant moi-même au sentiment qui animait le philosophe écossais,

1. *Ibid.*, p. 276.

mettre sous vos yeux ces pages précieuses. Mais je dois me borner aux endroits où Reid marque avec le plus de force sa théorie.

« [1] Un grand ouvrage n'est autre chose que l'ouvrage d'un grand pouvoir, d'une grande sagesse et d'une grande bonté, travaillant dans une grande fin. Or le pouvoir, la sagesse et la bonté sont des attributs de l'esprit : une métaphore attribue à l'effet ce qui n'appartient réellement qu'à la cause. C'est par une figure semblable que nous attribuons à l'ouvrage la grandeur qui n'appartient réellement qu'à l'artiste. De pareilles figures sont si naturelles et si communes dans toutes les langues que nous remarquons à peine qu'elles sont des figures. Nous disons qu'une action est courageuse, vertueuse, généreuse, sans nous apercevoir que le courage, la générosité et la vertu sont des qualités propres aux personnes, et qui ne conviennent point aux actions. Il n'y a dans une action, considérée d'une manière abstraite, ni courage, ni vertu, ni générosité ; en effet, changez les motifs, et la même action ne méritera plus aucune de ces épithètes. Qu'y a-t-il de changé cependant ? L'agent et non l'action. Et néanmoins toutes les langues attribuent aux actions et la générosité et toutes les autres qualités morales; nous assignons métaphysiquement à l'effet ce qui ne peut appartenir qu'à la cause. C'est par la même figure que nous attribuons à un ouvrage la grandeur qui n'appartient réellement qu'au génie de son auteur. »

« La grandeur et la beauté n'existent[2] dans les objets sensibles que comme existe dans la lune et dans les pla-

1. *Ibid.*, p. 271.
2. *Ibid.*, p. 277.

nètes la lumière du soleil ; et ceux qui prétendent trouver le principe de la grandeur et de la bonté dans la matière, cherchent la vie dans l'empire de la mort..... C'est dans les perfections intellectuelles et morales et dans les facultés actives de l'esprit que réside primitivement toute beauté. Celle qui est répandue sur la face du monde visible n'en est qu'une émanation. »

« Nous [1] ne connaissons immédiatement que les opérations de notre propre esprit. La perfection que nous y rencontrons nous fait éprouver le plus pur de tous les plaisirs, et nous élève à nos propres yeux..... Les autres esprits échappent à notre vue ; nous n'apercevons que les empreintes qu'ils déposent sur la face de la matière. C'est à travers ce milieu que se révèlent à nous la vie, l'activité, les qualités morales et intellectuelles des autres êtres. Les signes de ces qualités tombent sous nos sens ; et, comme ils réfléchissent les qualités elles-mêmes, nous attribuons à l'image la beauté et la grandeur qui n'appartiennent qu'à l'original. Le créateur invisible, source de toute perfection, a imprimé sur ses moindres ouvrages des signes visibles de sa sagesse, de sa puissance et de sa bonté. Les ouvrages de l'homme présentent pareillement l'empreinte des qualités mentales qui les ont produits. Son visage et sa conduite expriment les bonnes ou les mauvaises qualités de son âme ; les instincts, les appétits, les affections, la sagacité des animaux se révèlent de même par des signes visibles. Il n'est pas jusqu'aux êtres inanimés qui ne présentent quelques symboles des qualités de l'esprit. Aussi n'est-il rien de propre à l'âme qui

1. *Ibid.*, p. 295.

ne puisse être traduit par des images empruntées à la matière, et rien de beau dans les objets matériels qui ne tire sa beauté des attributs de l'esprit. Ainsi toute invisible qu'elle est, la beauté intérieure se fait jour et vient se livrer à notre perception dans les objets sensibles qui la représentent. »

Reid fait remarquer que cette étroite connexion entre l'excellence morale et la beauté était une doctrine fondamentale dans l'école de Socrate et que Platon et Xénophon la mettent sans cesse dans la bouche de leur maître[1]. Voilà donc encore une fois Reid platonicien, et cette fois ce n'est pas à son insu. Il termine par une observation qui rappelle heureusement la pensée et la manière du grand philosophe : « Soit que les raisons que j'ai alléguées pour[2] démontrer que la beauté sensible n'est que l'image de la beauté morale, paraissent ou ne paraissent pas suffisantes, j'espère que ma doctrine, en essayant d'unir plus étroitement la Vénus terrestre à la Vénus céleste, ne semblera point avoir pour objet d'abaisser la première, et de la rendre moins digne des hommages que l'humanité lui a toujours rendus. »

Nous terminerons cette analyse de l'esthétique de Reid en rappelant le caractère qui la distingue au milieu de tous les travaux écossais du même genre : Reid a placé la raison au-dessus du sentiment, comme Hutcheson avait placé le sentiment au-dessus de la sensation. C'est là, avec la théorie de la beauté morale, ce qui fait le prix et l'originalité de cet essai *sur le goût*. Nous retrouvons le même caractère dans le dernier ouvrage de Reid,

1. *Ibid.*, p. 291.
2. *Ibid.*, p. 508.

dans les *Essais sur les facultés actives de l'homme* qui contiennent sa philosophie morale.

Ces essais sont au nombre de cinq. En voici les sujets : Premier essai, *de la puissance active en général;* deuxième essai, *de la volonté;* troisième essai, *des principes d'action;* quatrième essai, *de la liberté des agents moraux;* cinquième essai, *de la morale*. Reid veut démontrer avant tout que l'homme est un agent moral, puisqu'il possède un pouvoir d'action volontaire et libre. Il examine ensuite les divers motifs qui influent sur l'agent moral. Enfin, il tire des faits précédents solidement établis leur conséquence légitime, une philosophie morale plus ou moins complète. Dans ce plan, nous ne voyons pas pourquoi Reid a rejeté dans le IVe essai l'analyse de la liberté qui fait de l'homme un agent moral, au lieu de la placer immédiatement après les deux premiers essais sur la puissance active et la volonté. Nous croyons donc bien faire de réunir le Ier, le IIe et le IVe essais, comme se rapportant à la même question, celle qui se présente à l'entrée de la morale, si l'homme est vraiment un agent moral, c'est-à-dire s'il possède un pouvoir actif, volontaire et libre.

Telle est en effet la première question que Reid se propose, et il la traite avec toute l'étendue qu'elle mérite. On peut juger par cela seul de l'immense progrès que Reid a fait faire à la philosophie morale. Hutcheson hésite sur la liberté ; il pèse le pour et le contre, et il craint de conclure[1] ; de sorte qu'il s'engage à la recherche d'un système de morale avant de savoir s'il y a un être capable

1. Voyez plus haut, p. 50-55.

de le réaliser, de résister au mal et de pratiquer le bien. Smith fait encore mieux : il supprime la question ; dans tout son ouvrage il ne parle pas une fois de la liberté [1]. Je souhaite que ce soit une inadvertance ; mais je crains bien plutôt qu'une théorie, fondée tout entière sur le sentiment, n'ait pu admettre un élément étranger et supérieur au sentiment. Ici plus de silence équivoque, plus d'incertitude sur la question fondamentale; Reid l'aborde directement, l'examine sous toutes ses faces, et il conclut nettement pour l'existence de la liberté et par conséquent pour celle d'un véritable agent moral.

Mais il faut le dire : toute cette discussion est plus métaphysique que morale, parce qu'en effet le sujet est essentiellement métaphysique.

Le sens commun n'a pas grand'peine à reconnaître en gros pour ainsi dire que l'homme est libre, mais sans bien discerner la partie de la nature humaine où se rencontre la liberté. Reid est admirable, simple, irrésistible, quand il parle au nom du sens commun et établit en général la liberté; il hésite, il tâtonne, quelquefois il se contredit, quelquefois même il s'égare quand il essaie de déterminer quel est précisément dans l'homme le pouvoir marqué du caractere de liberté, et quel est le procédé de l'esprit qui nous découvre ce pouvoir.

Posons d'abord le fait de la liberté et le problème d'analyse psychologique auquel il donne lieu [2].

1. Plus haut, p. 315.

2. Pour l'analyse de la liberté, voyez t. Ier, p. 189, etc.; t. II, p. 280 et p. 501; t. III, p. 72, etc., et surtout 2e série, t. III, *Examen du système de Locke*, leç. xxve.

Après délibération, je me décide à me lever et à sortir pour aller me promener. Voilà une résolution que je reconnais libre, et que tous les hommes s'accordent à reconnaître et à déclarer libre, à telle enseigne que je m'impute à moi-même et que tous les autres m'imputent les conséquences qui peuvent résulter de cette détermination. Mais cette détermination est évidemment un fait très-complexe; combien a-t-il de termes? La liberté se rencontre-t-elle dans tous ses termes également, ou quel est celui qui contient singulièrement la liberté?

Je ne puis me permettre qu'une analyse assez grossière mais qui suffira à mettre en lumière les mérites et les défauts de celle de Reid.

N'est-il pas évident que, si je ne concevais pas plus ou moins distinctement le but que je me propose, si je ne me faisais une idée quelconque de la promenade que je vais faire, et si je n'avais des motifs pour la faire, je ne me déciderais pas à cette action? Concevoir, avoir idée, préférer un motif à un autre, tous phénomènes d'intelligence, d'entendement, de raison, peu importe le mot, sur lesquels ne tombe point la liberté; car nos conceptions ne sont pas libres, et il ne dépend pas de nous de juger que tel motif est préférable à tel autre. Otez l'intelligence, la liberté est impossible, mais l'intelligence n'est pourtant pas la liberté.

D'un autre côté, je ne puis accomplir ma résolution si je ne possède le pouvoir de l'accomplir, le pouvoir de me lever, le pouvoir de marcher, etc. Ce pouvoir est multiple; il me faut des nerfs pour mouvoir mes muscles; il me faut des muscles pour exécuter des mouvements, etc.

Mais ce n'est là qu'un pouvoir en quelque sorte mécanique : des forces d'un autre genre, physiologiques et animales, latentes ou manifestes, concourent à l'action. Ces divers pouvoirs sont des forces naturelles, qui ne diffèrent des forces du monde extérieur qu'en ce qu'elles sont plus près de moi. Mais est-ce que je dispose de ces forces physiques et organiques? J'en dispose à peu près comme je dispose des forces extérieures de la nature : la plupart du temps elles sont à mon service, souvent elles s'y refusent. L'effort musculaire que je produis meut mon corps, et même les corps étrangers; mais un rhumatisme, une paralysie enchaînent souvent ma force musculaire, et alors je n'en dispose pas plus, quelque effort que j'y fasse, que je ne dispose de ce rocher. Si donc on mettait la liberté dans le pouvoir d'exécuter la résolution prise, ce pouvoir n'étant pas mien et ne m'appartenant qu'indirectement, il s'ensuivrait que ma liberté serait très-précaire, et qu'à proprement parler je ne serais pas libre.

Mais, outre l'intelligence et la puissance organique d'exécution, le fait que j'examine ne contient-il pas une autre puissance encore? Incontestablement. Après avoir jugé, en vertu de lois intellectuelles que je n'ai pas faites, que telle action convient, et avant de passer à l'exécution, au moyen des forces organiques dont je dispose plus ou moins, il faut que je me décide, il faut que je prenne la résolution d'agir, il faut en un mot que je veuille. Vouloir, ce n'est plus seulement juger et ce n'est pas agir encore; ou plutôt c'est agir déjà, mais d'une action tout intérieure et toute spirituelle; c'est produire, mais c'est produire cet

acte invisible et singulier qu'on appelle une volition. Les volitions sont des actes de la volonté distincts du pouvoir qui les produit ; ce sont des effets dont la volonté est la cause. Entre cette cause et ses effets nul intermédiaire étranger : il n'y a là aucune paralysie à craindre. Pour que la volonté produise un effort musculaire, il faut le concours de la puissance musculaire ; mais pour que la volonté produise une volition, une résolution, une détermination, le concours d'aucune puissance étrangère n'est nécessaire. Dans la production de l'effort et du mouvement musculaire, j'apprends comment opèrent les forces de la nature, les causes physiques destituées de pensée et de volonté, au service d'une cause intelligente et volontaire ; dans la production d'une volition, j'ai la conscience de l'action de cette cause, opérant par sa propre vertu et sans sortir de sa sphère. Comme l'effort musculaire est le type de l'action de la volonté dans le monde sensible, ainsi le vouloir est le type de l'acte pur, de l'opération spirituelle de la volonté sur elle-même. Entre une volition et la puissance de vouloir, le seul intermédiaire, le seul lien causal est le vouloir même, qui est la volonté passée à l'acte, et, comme dirait Aristote, la puissance volontaire réalisée ou plutôt se réalisant elle-même. Il est évident que c'est dans cette opération de la volonté que se rencontre la liberté.

La volonté est mienne et j'en dispose absolument dans les limites du monde spirituel. Là, la cause que je suis n'emprunte point d'instruments étrangers, et son action lui appartient intégralement. Quand la volonté prend telle résolution, non-seulement elle a la conscience de

n'être contrainte par aucune puissance étrangère, mais elle a la conscience de pouvoir prendre la résolution contraire; elle se détermine de telle manière sachant qu'elle peut se déterminer autrement, sachant même qu'elle peut ne se point déterminer, suspendre et ajourner toute résolution, comme elle sait qu'elle peut agir et se manifester quand elle n'agit pas et ne se manifeste pas C'est ce caractère particulier de l'action volontaire qui est la liberté

La liberté ne se définit point et elle ne se démontre point; elle se sent; elle n'est pas un pouvoir, mais la qualité inhérente à un pouvoir, à ce pouvoir qui est la volonté. La volonté non plus ne se définit pas et ne se démontre pas, elle se sent; elle se sent dans son opération et par son opération. La conscience n'atteint pas la volonté comme pouvoir abstrait, comme puissance pure. Si la volonté ne voulait pas, si elle ne se déterminait pas par tel ou tel acte, jamais la conscience ne pourrait l'atteindre, ni par conséquent la connaître, ni même la conjecturer. Mais dès que la volonté veut, la conscience atteint et la volition et le pouvoir qui a produit cette volition; elle l'atteint non par l'application du principe de causalité, mais par une aperception immédiate. La volition n'est pas un effet séparé de sa cause; c'est sa cause même opérant, passant à l'acte. La cause et son effet tombent ensemble sous l'œil de la conscience. Prétendre que dans la volition nous induisons la cause et ne l'atteignons pas directement, c'est prétendre que nous ne connaissons la cause que nous sommes et la puissance de notre volonté que comme nous connaissons les causes naturelles et les forces extérieures; d'où il suivrait que la cause première de nos volitions pourrait ne

nous pas appartenir ; car le principe général de causalité ne peut donner dans ses applications qu'une cause générale. Si le principe de causalité, appliqué à ce changement intérieur appelé la volition, m'apprend seul que cette volition a une cause, je sais bien alors que ma volonté a une cause, mais je ne sais pas quelle est cette cause, elle peut n'être ni mienne ni vôtre ; elle peut être une force de la nature, comme le veulent les matérialistes ; elle peut être Dieu, ou une puissance secondaire envoyée par Dieu, comme le rêve le mysticisme. Autant d'hypothèses que brise ma conscience. Ma conscience me dit, de la science la plus certaine, que mon vouloir m'appartient, que c'est moi qui en suis la cause, et la cause libre.

Ces principes établis, examinons à leur lumière ce que Reid entend par la liberté et où il la place.

Pour nous, encore une fois, la liberté est le caractère de la volonté, et la volonté est la puissance active par excellence, la première cause que nous connaissons, et dont les causes naturelles, les forces physiques, ne sont que les analogues très imparfaits et les instruments souvent rebelles. C'est dans l'opération volontaire que nous saisissons une puissance active autre que la puissance organique et naturelle, et, dans cette puissance active, qui est la volonté, l'attribut de la liberté. Reid est loin d'avoir suivi cet ordre. Son premier Essai roule tout entier sur la puissance active considérée d'une manière générale. C'est une dissertation sur le caractère et l'origine de la notion de cause, dissertation que Reid reprend dans le quatrième Essai, et qui partout est pleine de ténèbres parce qu'on ne

sait pas de quelle puissance active, de quelle cause Reid veut parler. Il ne peut parler de la puissance volontaire ; car il y a un second Essai qui est consacré à la volonté ; et le caractère de liberté n'est pas une seule fois attribué à cette prétendue puissance active. Quelle est-elle donc ? Après avoir bien souvent relu Reid ; je déclare l'ignorer. Je ne veux pas vous traîner dans toutes les incertitudes et les obscurités du premier Essai de Reid ; il faut pourtant que je vous en donne une idée.

Reid, dans le premier Essai, chap. I et chap. IIe, établit que l'homme possède la notion de puissance, celle d'activité et de passivité, de cause et d'effet ; il invoque les langues, le sens commun, etc., et résume ainsi lui-même les considérations qu'il a exposées : « 1°[1] Il est une foule de choses que nous pouvons affirmer ou nier de la puissance, avec une parfaite intelligence de ce que nous disons. 2° Toutes les langues ont des mots qui expriment la puissance ; toutes en ont qui expriment des faits qui l'impliquent, comme *activité*, *passivité*, *cause et effet*, *énergie*, *opération*, et autres semblables. 3° Dans la constitution de toutes les langues, les verbes et les participes ont une forme active et une forme passive, et une construction qui varie selon cette forme ; différence dont on ne pourrait rendre compte si elle n'avait pour but de distinguer l'activité de la passivité. 4° Une foule d'opérations de l'esprit humain, familières à tout homme en âge de raison et nécessaires dans le cours ordinaire de la vie, impliquent la persuasion qu'il existe quelque degré de

1. T. V, p. 539.

puissance en nous et dans les autres. 5° Le désir du pouvoir est une des passions les plus énergiques de la nature humaine. »

On le voit, rien de plus général. Il en est de même des chapitres III[e] et IV[e] où Reid s'efforce de prouver contre Locke que l'idée de puissance et de cause ne dérive ni de la sensation, ce qui est évident, ni de la conscience, ce qui est une question, et où, d'accord sur ces deux points avec Hume, il lui montre pourtant, qu'au témoignage du genre humain, le rapport de l'effet à la cause ne se réduit pas à un simple rapport de succession, et que tout phénomène qui commence à paraître a réellement une cause qui le produit ayant la puissance de le produire. Au chap. II[e] de l'essai IV[e] intitulé : *Des mots cause et effet, action et puissance active*, il renouvelle cette polémique contre Hume à la fois et contre Priestley. « [1]Qu'est-ce qu'une cause selon ces philosophes? Rien autre chose qu'un phénomène antérieur et constamment associé à l'effet. Telle est l'idée de cause selon Hume, et Priestley paraît donner les mains à cette opinion : « Une cause, dit ce dernier, n'est autre chose *qu'une ou plusieurs circonstances antécédentes, constamment suivies d'un certain effet*, la constance du résultat nous faisant juger qu'il y a une *raison suffisante* dans la nature des choses pour qu'il soit uniformément produit dans ces circonstances. » Mais quand les faits sont en opposition avec les théories, c'est à celles-ci de céder. Quiconque connaît la valeur des termes sait parfaitement que ni l'antériorité, ni la concomittance uniforme, ni la réunion de ces deux circonstances n'impliquent la causalité..... La question

1. T. VI, p. 198.

même de savoir si nous avons l'idée d'une cause efficiente prouve que nous l'avons. »

Sur toutes ces généralités, nous sommes entièrement de l'avis de Reid, mais il faut en venir au particulier, aux causes particulières, car c'est là qu'est la difficulté ainsi que la lumière. Il n'y a au fond que des causes particulières : ce sont celles-là qu'il s'agit de reconnaître avec leur caractère réel.

D'après ce que Reid vient de dire contre Hume et Priestley, on s'attend qu'il va démontrer l'existence des causes naturelles, des forces qui produisent les phénomènes dans l'ordre physique. Autrement toutes les généralités que nous avons résumées ne s'appliqueraient plus qu'à un seul ordre de causes, à la cause que nous sommes; elles eussent donc été parfaitement inutiles; il eût suffi de s'occuper tout d'abord de la puissance active particulière que nous possédons. On s'attend, dis-je, que Reid va établir la réalité des causes naturelles. On est un peu surpris de l'entendre déclarer, au chap. VI de l'essai Ier, que nous ne connaissons pas ce que peuvent être les causes efficientes des phénomènes de la nature[1], et que la vraie physique, lorsqu'elle parle de la cause d'un phénomène, entend seulement par ce mot de cause une loi de la nature dont ce phénomène est la conséquence. L'objet de la philosophie naturelle se réduit à ces deux chefs: premièrement, par une juste induction fondée sur l'observation, découvrir les lois de la nature; secondement, appliquer ces lois à l'explication des phénomènes. C'était là le seul but auquel Newton aspirait et qu'il croyait accessible; et Reid cite un passage des *Principes* où Newton

1. T. V, p. 560.

déclare que par les mots d'attraction et d'impulsion il ne faut pas entendre des causes et des forces [1], mais seulement des lois mathématiques. Déjà nous avons vu Reid exposer en détail cette opinion dans la lettre à lord [2] Kaimes. A ce point de vue, il faudrait avouer que Newton, que Reid oppose sans cesse à Descartes, n'a fait après tout qu'achever l'ouvrage de Descartes. Descartes avait retranché de la physique la recherche des causes finales. Newton a retranché jusqu'aux causes efficientes, et n'a laissé subsister que la recherche des lois des phénomènes.

Mais entendons-nous : Reid veut-il dire que nous ignorons la nature des causes des phénomènes naturels, bien que ces causes existent réellement, comme le croit le vulgaire, c'est-à-dire l'humanité tout entière? Reid dit tantôt oui et tantôt non ; il incline à penser qu'il n'y a pas de causes efficientes des phénomènes naturels, qu'il n'y a pas de forces et de puissances actives dans la nature, que pour les sens il n'y a que des phénomènes qui se succèdent et que pour la raison la seule vraie cause efficiente est Dieu. Remarquez bien le caractère précis de l'opinion de Reid. On peut dire, et je le prouverais si on le contestait et si c'était le lieu, que les forces de la nature sont empruntées et dérivées, qu'elles supposent une force première, etc. ; cette doctrine ne détruit pas la réalité des causes efficientes naturelles, elle en fait seulement des causes secondes, ce qui est le sentiment universel. Des causes secondes sont toujours des causes, des forces dé-dérivées sont toujours des forces ; elles supposent Dieu,

1. *Ibid.*, p. 544.
2. Plus haut, leç. XIXe p. 557.

elles nous le révèlent derrière la scène de ce monde, mais elles le représentent sur cette scène, et elles agissent comme il appartient à des causes et à des forces secondaires. Les lois des phénomènes n'appartiennent pas non plus à la matière : elles la gouvernent, elles n'en viennent point, elles viennent de Dieu; cela n'empêche pas qu'elles ne s'appliquent à la matière et n'en soient les lois réelles. De même les causes naturelles ont leur premier principe et leur premier moteur ailleurs que dans la matière, mais elles n'en ont pas moins toute la réalité que le genre humain leur attribue. On peut commettre ici une double erreur : nier les causes naturelles ou s'y arrêter. Le genre humain, qui n'a pas de système à établir et à défendre, échappe à cette double erreur : il croit à la réalité des causes naturelles, il croit que le feu brûle, que le feu est bien la cause de la douleur que nous éprouvons etc.; et en même temps à mesure qu'il réfléchit, il rattache toutes les causes naturelles à leur principe commun et suprême. Mais prétendre que toute cause est nécessairement douée de volonté et de pensée, c'est nier toute cause naturelle. Or, la plupart du temps, Reid soutient qu'on ne peut concevoir de cause que sur le modèle de la nôtre, et que la puissance active suppose dans celui qui la possède la volonté et la pensée. Nous l'avons vu dans la lettre à lord Kaimes avancer cette opinion; ici il la reproduit quelquefois avec la plus entière assurance, quelquefois comme une simple probabilité; quelquefois enfin il paraît incertain, et confesse que l'origine de l'idée de cause et de puissance active est très-difficile à déterminer.

Citons d'abord les passages affirmatifs, Essai I[er], cha-

pitre Ve : *Si la puissance active peut appartenir à des êtres dépourvus de volonté et d'intelligence*[1]. « Je suis incapable[2] de me faire l'idée d'une puissance intellectuelle qui diffère en nature de celle que je possède, il en est de même à l'égard de la puissance active..... La notion de causalité efficiente n'est autre chose que la notion d'un rapport entre la cause et l'effet, semblable à celui qui existe entre nous et nos actions volontaires, c'est là assurément la notion la plus distincte, et la seule[3], je crois, que nous puissions nous former d'une causalité efficiente réelle. » Essai IV, chap. II[4] : « Il est certain que la seule espèce de puissance active que nous puissions concevoir est calquée sur celle que nous sentons en nous, c'est-à-dire que toute cause est à nos yeux volontaire et intelligente. »

Passages moins affirmatifs : « [5] C'est de la conscience de notre propre activité que semble dériver, non-seulement la conception la plus claire, mais la seule conception que nous puissions nous former de l'activité et du déploiement de la puissance active. » Essai IV, chap. II[6]. « Il est très probable que nos idées de puissance active et de cause efficiente prennent leur source dans la conscience des actions volontaires que nous faisons pour produire certains effets. Il y a bien de l'apparence que sans la confiance de ces actions, nous n'aurions aucune idée de cause ni de puissance active. »

1. T. V, p. 551.
2. *Ibid.*, p. 555.
3. *Ibid.*, p. 559.
4. T. VI, p. 198.
5. T. V, p. 556.
6. T. VI, p. 198.

Passages incertains : « L'idée[1] d'une cause efficiente et d'une activité réelle serait-elle jamais entrée dans l'esprit de l'homme si nous n'avions pas eu l'expérience de l'activité en nous-mêmes ? c'est ce que je ne suis pas en état de déterminer avec certitude. L'origine d'un grand nombre de nos conceptions et même de nos jugements n'est pas aussi facile à découvrir que les philosophes l'ont généralement imaginé. » Essai IV, chap. II[2] : « Je suis loin de prétendre qu'il soit facile d'expliquer l'origine de nos conceptions et de nos convictions concernant la puissance active et les causes efficientes. »

Pour nous, nous ne pouvons nous associer ni à l'incertitude ni à l'assurance de Reid. Nous sommes très-convaincus que la première idée de cause que l'homme conçoit est celle de la cause personnelle, volontaire et libre ; voilà pour l'origine de l'idée de cause ; mais nous n'assurons pas pour cela qu'il n'y ait pas d'autres causes que des causes volontaires et libres. Si d'abord, transportant au dehors ce qui se passait en nous, nous avons attribué la volonté à toutes les causes extérieures, peu à peu nous leur avons retiré la volonté sans méconnaître leur existence, nous les avons conçues comme des causes involontaires ; et cette conception nous est parfaitement claire et distincte.

Comment Reid, qui a tant accusé Descartes de nier les qualités secondes des corps, et qui, pour les défendre, rappelle sans cesse que tous les hommes croient que le feu brûle, que la lumière éclaire, etc., comment Reid, dis je, abolit-il toutes les qualités secondes de la matière en re-

1. T. V, p. 358.
2. T. VI, p. 198.

jetant toute autre cause efficiente que les causes douées de volonté et de pensée? C'est lui à son tour qui se met en contradiction avec l'opinion universelle du genre humain. Il revient donc à l'opinion de Berkeley. Il faut même qu'il renie le principe de causalité qu'il a tant défendu et avec tant de raison contre Priestley et contre Hume. Devant ce feu que j'approche, j'éprouve une sensation de douleur : m'est-il possible de ne pas la rapporter à une cause? Reid répondra que cela est impossible. Mais le principe de causalité nous fait-il donc concevoir des causes qui ne soient pas efficientes, des causes qui ne possèdent point en elles la vertu de produire l'effet que je leur rapporte? Dans ce cas, Reid, en maintenant contre Hume et Priestley le principe de causalité, aurait dû avertir de cette réserve et marquer nettement le genre de causes que le principe de causalité nous donne. Mais Reid ne fait nulle part cette réserve. Essai IV, chap. II [1]. « Tout ce qui commence d'exister a nécessairement une cause, et cette cause était capable de lui donner l'existence. Il en est de même de tout changement : tout changement implique une cause capable de le produire..... Le changement, *de quelque nature qu'il puisse être* [2], que ce soit une pensée, une volonté ou un mouvement, s'appelle effet, et la puissance active est la qualité qui rend la cause capable de produire l'effet. » Le principe de causalité nous donne donc, de l'aveu même de Reid, de vraies causes, c'est-à-dire des causes qui produisent l'effet qu'on leur attribue. Il ne s'agit pas de savoir si ces causes sont premières ou secondes, ni surtout si nous connaissons bien leur na-

1. T. VI, p. 194.
2. *Ibid.*, p. 195.

ture et leur mode d'opération : tout ce que le principe de causalité nous en apprend, c'est qu'elles sont et qu'elles ne peuvent pas ne pas contenir en puissance l'effet qu'elles produisent[1].

Puisque Reid ne conçoit de puissance active que semblable à la nôtre et douée de volonté, vous croyez qu'il va confondre la puissance active et la volonté, et qu'il entend par la puissance active la puissance qu'a la volonté de produire la volition? On pouvait espérer, ce semble, que l'erreur où il est tombé, la négation de toute cause efficiente dépourvue de volonté, était l'exagération et en quelque sorte la rançon de cette vérité que la volonté est la première puissance active que nous concevons. Il n'en est rien. Reid ne peut pas concevoir une puissance active sans volonté, et il sépare fortement la volonté et la puissance active. Alors de quelle puissance active parle-t-il? Reid ne s'explique point ou s'explique mal à cet égard. Mais s'il ne nous dit guère quelle est cette puissance, il nous dit au moins très-expressément que nous n'en avons pas conscience : qu'est-ce donc qu'une puissance active qui ne s'exerce et ne se déploie que par la volonté, qui pourtant n'est pas la volonté, et dont nous n'avons pas conscience?

Essai Ier, chap. Ier. [2] « La puissance n'est pas un objet de la conscience. On s'apercevra que nous n'en avons pas conscience dans le sens propre de ce mot, si l'on fait attention que la conscience est cette faculté par laquelle l'esprit a la connaissance immédiate de ses propres opé-

1. Sur l'existence réelle des causes efficientes et involontaires, voyez 2e série, t. III, leç. XIXe, et *Introduction* aux œuvres de M. de Biran, p. XXXVJ.

2. T. V, p. 521 et 522.

rations. La puissance n'est pas une opération de l'esprit, et ne peut être par conséquent l'objet de la conscience. A la vérité toute opération de l'esprit est l'exercice de quelque pouvoir ou faculté, mais nous n'avons conscience que de l'opération ; la faculté reste en dehors de la scène; et si de l'opération nous pouvons à bon droit induire la faculté, il faut nous rappeler que cette induction n'est pas du ressort de la conscience, mais de la raison. » Évidemment, il ne peut être ici question du pouvoir de la volonté, car il serait trop étrange que Reid affirmât que nous connaissons notre propre volonté par induction et non pas par conscience.

Reid continue : *Ibid.* « Nous avons de très-bonne heure, en vertu des lois de notre constitution intellectuelle, une conviction ou une croyance qu'il existe en nous quelque degré de puissance active. Cette croyance toutefois n'est pas la conscience. »

Voici la preuve que Reid en donne : *Ibid.* « Un homme qui est frappé de paralysie pendant la nuit ignore communément qu'il a perdu la faculté de la parole jusqu'à ce qu'il essaie de parler; il ignore qu'il ne peut mouvoir ses bras jusqu'à ce qu'il en fasse l'épreuve. Si sans faire d'essai il consulte sa conscience avec toute l'attention dont il est capable, elle ne lui apprendra nullement s'il a perdu ces facultés ou s'il en jouit encore. Cette expérience prouve nettement que nous n'avons pas conscience de nos facultés. » Cette expérience ne prouve rien. La conscience n'atteste pas ce qui n'est pas, elle n'atteste que ce qui est ; la conscience ne peut pas nous apprendre que nous n'avons pas le pouvoir de parler, que nous n'avons pas le pouvoir de mouvoir nos mains et nos bras, mais

elle aperçoit immédiatement ce pouvoir lorsqu'il s'exerce et dans l'usage que nous en faisons; comme les sens n'atteignent point une propriété des corps qui n'existe pas ou ne paraît pas, tandis qu'ils atteignent toutes les propriétés des corps qui se manifestent. Toutes les fois que Reid veut prouver que nous n'avons pas conscience de la puissance, même de celle qui est en nous, il prend pour exemple la puissance qui n'est pas en acte. Sans contredit, au moment où je parle, je n'ai pas la conscience de pouvoir marcher, car je ne marche pas; mais si je marche, je prends sur le fait le pouvoir que j'ai de marcher, de sorte que plus tard, alors même que je ne marche pas, j'ai, non plus la conscience, mais la conviction que je puis marcher. Si nous n'avions jamais eu conscience de cette puissance réalisée dans une action actuelle et déterminée, il n'y a pas de loi de notre constitution intellectuelle qui nous en eût donné la moindre idée; et la conviction que nous avons de bonne heure de l'existence d'une telle puissance en nous vient de ce qu'elle nous est attestée de bonne heure par des actes multipliés qui la livrent à notre conscience. En un mot, la puissance qui ne se manifeste pas encore échappe à la conscience, mais dès qu'elle se manifeste en agissant, la conscience l'atteint, et la réflexion qui succède à la conscience la conçoit peu à peu comme pouvant se manifester, alors même qu'elle ne se manifeste point, et subsistant sans paraître. Ainsi se forme la croyance générale à la puissance active qui est en nous; la racine de cette croyance est dans la conscience. Cette croyance, née de la conscience et qui y tient de toutes parts, une fois formée et achevée, ne nous abandonne plus; nous

la portons partout avec nous, et toutes nos actions, toutes nos paroles témoignent de notre foi vive, profonde, inaltérable en la puissance active que nous possédons.

Reid associe la puissance active qui est en nous à la volonté, mais sans les confondre. Essai I[er], chap. V[e] [1] : « La seule idée claire que nous ayons de la puissance active est prise de cette force intérieure par laquelle nous imprimons certains mouvements à notre corps ou certaines directions à nos pensées, et cette force intérieure ne peut se mettre en exercice que par un acte de la volonté ou une volition. » Voilà bien la puissance active à la fois rapprochée et distinguée de la volonté. Elle est au service de la volonté, mais elle n'est pas la volonté. Qu'est elle donc? Si notre analyse est fidèle et complète, elle ne peut être que la puissance de penser et de juger, ou la puissance organique; or ni l'une ni l'autre de ces deux puissances n'ont et ne peuvent avoir le caractère de liberté.

Autre passage où Reid exprime nettement le rapport intime et en même temps la différence de la puissance active et de la volonté [2] : « L'effet produit et la volonté de le produire sont des choses qui diffèrent beaucoup de la puissance active, mais nous ne pouvons concevoir ce dernier phénomène que dans son rapport avec les deux premiers. »

Reid, plutôt que de placer la puissance active dans la volonté, nie les faits les plus incontestables. Je veux mouvoir mon bras et je le meus; dans ce fait, la puis-

1. T. V, p. 555.
2. *Ibid.*, p. 558.

sance de la volonté agit efficacement sur la puissance musculaire laquelle exécute le mouvement. La volonté est donc la cause et l'effort musculaire est l'effet produit par cette cause. Comment la volonté agit-elle sur la puissance musculaire? Nous l'ignorons; comme nous ignorons comment cette cause seconde qu'on appelle le feu produit dans mon âme le phénomène de la douleur. Le comment de ces deux faits nous échappe, mais les deux faits sont certains et se jouent de tous les systèmes. La sensation est l'effet dans mon âme d'une cause efficiente physique et extérieure; et l'effort musculaire est la production d'un effet physique par une cause spirituelle qui est ma volonté. Nier ces deux grands faits de causation, parce que nous en ignorons le comment, est une erreur profonde; c'est la folie systématique qui, soumettant les faits à leur explication, a produit les causes occasionnelles et l'harmonie préétablie.

Croirait-on que Reid arrive presque à ces deux hypothèses? « La volition[1] est un acte de l'esprit; mais exerce-t-elle une action physique sur les nerfs et sur les muscles, ou bien est-ce seulement l'occasion d'un effet produit sur ces instruments par quelque autre force, en vertu des lois établies par la nature? C'est un secret pour nous. » Non : Reid place mal notre ignorance. Nous ignorons comment la volonté met en mouvement les nerfs et les muscles; mais nous savons très-certainement qu'elle n'est pas seulement l'occasion, mais qu'elle est la cause des mouvements des nerfs et des muscles, alors même qu'entre ceux-ci et la volonté il y aurait mille et mille agents intermédiaires, car il faudrait toujours que ces

1. *Ibid.*, p. 570.

agents intermédiaires fussent mis en mouvement par la puissance causatrice de la volonté; et il est fort extraordinaire d'appeler cause occasionnelle la cause première de toute la série des mouvements. « Entre[1] la volonté de produire l'effet et la production, il peut y avoir des agents ou des instruments dont nous n'ayons pas connaissance. » Qu'importe, si tous ces instruments, connus ou inconnus, dépendent réellement et certainement, bien que par une liaison dont nous n'avons pas le secret, de la puissance de la volonté?

« Cette considération, dit Reid[2], peut laisser quelque doute sur la question de savoir si, dans le sens rigoureux, nous sommes la cause productrice des mouvements volontaires de notre corps. »

Il élève le même doute, relativement à la puissance directe de la volonté sur la direction de nos pensées. « [3] Je ne vois aucune bonne raison qui puisse empêcher d'étendre au pouvoir de diriger nos pensées, tout aussi bien qu'au pouvoir de mouvoir notre corps, la dispute sur les causes efficientes et occasionnelles.... La[4] puissance que nous avons sur notre esprit et sur l'esprit des autres est enveloppée de ténèbres, non moins que la puissance de mouvoir notre corps et les corps étrangers. » Encore une fois, c'est le mode d'action de cette puissance qui est couvert de ténèbres; mais son action est incontestable; car c'est un fait.

« Jusqu'à[5] quel point sommes-nous des causes effi-

1. *Ibid.*, p. 570-571.
2. *Ibid.*, p. 571.
3. *Ibid.*, p. 572.
4. *Ibid.*, p. 576.
5. *Ibid.*, p. 576.

cientes ou des causes occasionnelles, c'est ce que je ne prétends pas déterminer. » Comment! vous ne prétendez pas déterminer si vous n'êtes que la cause occasionnelle de vos actes, des actes que vous commencez, que vous suspendez, que vous continuez, que vous achevez, avec la conscience de pouvoir à chaque instant les arrêter et produire les actes les plus opposés! Est-ce Reid, est-ce Hume qui a écrit le passage suivant? « Nous voyons un événement en suivre un autre, en vertu des lois établies par la nature; nous avons l'habitude d'appeler le premier la cause et le second l'effet; et cependant nous ignorons le lien qui les unit. Pour produire un phénomène, nous employons des moyens qui, par les lois de la nature, sont en connexion avec ce fait; nous nous appelons nous-mêmes la cause du phénomène; et cependant d'autres causes efficientes ont pu jouer le principal rôle dans l'opération [1]. » A ce passage, nous opposerons le suivant du chap. 2 de l'Essai VI [2]. Après avoir exposé le principe général de causalité, Reid s'exprime ainsi: « Un second principe qui se manifeste aussi de très-bonne heure dans notre esprit, c'est que nous sommes la cause efficiente de nos actions, délibérées et volontaires. Notre conscience nous atteste que pour produire certains effets, nous faisons une exertion de puissance, quelquefois pénible. Une pareille exertion, lorsqu'elle a été délibérée, et qu'elle est volontaire, implique la conviction que l'effet qu'elle a pour objet de produire est en notre pouvoir. Car personne n'essaie volontairement de produire ce qu'il croit n'être pas en sa puissance.

1. T. VI, p. 196.
2. *Ibid.*, p. 576-577.

Nous nous croyons le double pouvoir de produire certains mouvements corporels, et de diriger nos pensées, le langage et la conduite de tous les hommes le témoignent ; et cette conviction est si précoce que nous ne savons ni quand ni de quelle manière nous l'avons acquise. »

En fait de doutes étranges qui prouvent que Reid ne s'était pas fait une idée très-nette de la volonté, de la liberté et de leurs rapports, je citerai encore ce passage de l'Essai IVe *sur la Liberté*. « [1] Jusqu'à quel point les animaux sont-ils libres, et jusqu'à quel point le sommes-nous nous-mêmes avant l'âge de raison ? Quelle est la nature ou le degré de cette liberté ? Ce sont des questions que je me sens incapable de résoudre. Ce qui me paraît certain, c'est que les animaux n'ont point la faculté de se maîtriser ; celles de leurs actions qu'on peut appeler volontaires semblent invariablement déterminées par l'appétit ou la passion, l'affection ou l'habitude actuelle la plus puissante. Telle paraît être la loi de leur constitution. Ils cèdent à cette loi comme les choses inanimées aux lois du monde physique, sans la connaître et sans vouloir lui obéir. » Combien de contradictions en quelques mots ! Reid pense que les actions des animaux sont invariablement déterminées par l'appétit ou l'habitude actuelle la plus puissante, que telle est leur loi, et qu'ils lui obéissent sans la connaître et sans vouloir lui obéir. Je suis entièrement de son avis, mais alors comment peut-il appeler leurs actions des actions volontaires, quand ces actions ont une loi que les animaux suivent sans la connaître et sans vouloir lui obéir ? Voilà des

1. T. VI, p. 446.

actions volontaires sans connaissance, ce qui est contraire à l'opinion cent fois exposée de Reid, et des actions volontaires, dépourvues de vouloir, ce qui est aussi par trop extraordinaire. Lorsqu'on n'accorde aux animaux que des actions de ce genre, comment peut-on élever la question : Jusqu'à quel point les animaux sont-ils libres? et déclarer qu'on se sent incapable de résoudre une telle question? Et cela, je vous prie, après avoir posé quelques lignes plus haut ce principe incontestable que « [1] la liberté suppose dans l'agent l'intelligence et la volonté. » Des êtres qui suivent leur loi sans la connaître et qui lui obéissent sans vouloir lui obéir, sont des agents dépourvus de volonté et d'intelligence, et par conséquent de liberté, selon Reid lui-même.

Reid se fût épargné tous ces tâtonnements, ces incertitudes, ces obscurités, ces contradictions, ces erreurs souvent bien graves, si, au lieu de disserter en général sur la puissance active, il eût recherché d'abord les diverses puissances particulières que nous connaissons; si, après avoir distingué en nous la puissance de la volonté de la puissance de penser et de juger, et surtout de la puissance organique et physique dont nous sommes doués, il eût reconnu dans la volonté, non pas le type unique, mais le type primitif et éminent d'une puissance active et causatrice, incontestablement libre, tandis que la faculté de juger et de penser a ses lois que nous n'avons pas faites et que nos facultés organiques et locomotives ont aussi leurs lois nécessaires. Nous pensons comme nous pouvons et non pas toujours comme nous voulons. Nous ne sommes pas libres de penser d'une manière ou d'une

1. *Ibid.*, p. 185.

autre. D'un autre côté, la puissance nerveuse et musculaire qui est à notre service, n'y est pas toujours; si elle est une cause efficiente, comme toutes les causes de la nature, comme elles aussi, elle n'a pas en soi le principe de son action. Il n'y a qu'une cause qui possède en soi le principe de son action, qui ne reconnaisse pas de lois nécessaires, et soit constamment à notre service sans craindre ni paralysie ni défaillance, c'est cette cause singulière et extraordinaire qu'on appelle la volonté. Et celle-là nous ne la connaissons pas par simple induction, ou en vertu du principe de causalité ou de tout autre principe général; nous la connaissons par le témoignage immédiat et direct de la conscience. La conscience atteint la volonté à la fois dans son effet qui est une volition, dans son opération qui est le vouloir même, et dans la puissance causatrice de la volonté se réalisant par le vouloir et s'y manifestant sans s'y épuiser. Cette puissance causatrice est la seule puissance libre.

Mais c'est avoir trop insisté peut-être sur la partie défectueuse des trois Essais consacrés dans Reid à la liberté. Il nous reste une tâche plus agréable et plus facile, c'est de faire connaître ce qu'ils renferment d'irréprochable, d'observations vraies et de raisonnements concluants et décisifs en faveur de la liberté.

L'Essai IIe, *De la volonté* [1], est à nos yeux un modèle d'analyse psychologique et de sens commun.

Reid commence par remarquer que, dans la division ordinaire des facultés de l'âme en facultés de l'entendement et facultés de la volonté, le mot de volonté comprend non-seulement la résolution d'agir ou de ne pas

1. T. V, p. 379.

agir, mais les passions, les désirs, les affections qui sont alors données comme des modifications diverses de la volonté, ce qui tend à confondre des choses très différentes de leur nature. Il sépare la volonté de tout ce qui n'est pas elle et la définit : « La détermination de faire ou de ne pas faire une chose que nous concevons être en notre pouvoir. [1] »

Voici les caractères qui distinguent la volonté des autres phénomènes de l'esprit que l'ambiguïté des mots peut faire confondre avec elle :

1° [2] L'exercice de la volonté suppose l'intelligence, la connaissance de son objet. Comme un homme ne peut penser sans penser à quelque chose, ni se souvenir sans se souvenir de quelque chose ; de même il ne peut vouloir sans vouloir quelque chose ; donc tout acte de volonté doit avoir un but, et il faut que celui qui veut ait une conception plus ou moins distincte de ce qu'il veut. Par là les choses faites volontairement sont distinguées de celles qu'on fait par instinct ou par habitude.

2° [3] L'objet immédiat de la volonté doit être quelque action qui nous soit propre. Par là la volonté se distingue profondément du désir.

Reid rend cette justice à Locke qu'il a établi entre la volonté et le désir une distinction effacée depuis par des écrivains qui ont représenté le désir comme une modification de la volonté [4].

« L'objet du désir, dit Reid, peut être une chose qu'un appétit, une passion, une affection nous porte à pour-

1. *Ibid.*, p. 580.
2. *Ibid*, p. 581.
3. *Ibid.*, p. 582.
4. Sur la distinction du désir et de la volonté, voy. t. I, Cours de 1816,

suivre; il peut être un événement que nous croyons heureux pour nous ou pour ceux à qui nous sommes attachés. Je puis avoir le désir d'un aliment, d'une boisson, d'un soulagement à mes peines; mais ce serait mal s'exprimer que de dire que j'ai la volonté d'un aliment, la volonté d'une boisson, la volonté d'un soulagement à mes peines. Il y a donc une distinction dans le langage ordinaire entre le désir et la volonté, et voici sur quoi elle repose : Ce que nous voulons, doit être une action et une action qui nous soit propre; tandis qu'il est possible que l'objet de notre désir, non-seulement ne soit pas notre propre action, mais même ne soit pas une action du tout. »

« Un homme désire que ses enfants soient heureux et qu'ils se comportent bien; leur bonheur n'est nullement une action; leur bonne conduite n'est pas son action, mais la leur. »

« Pour ce qui regarde nos propres actions, nous pouvons désirer ce que nous ne voulons pas, et vouloir ce que nous ne désirons pas, même ce que nous avons en grande aversion. Un homme qui a soif désire vivement boire; mais, pour quelque raison qui lui est propre, il résout de ne pas satisfaire ce désir; un juge, par considération pour la justice ou le devoir de sa charge, condamne un criminel à mort, lorsque l'humanité ou une affection particulière lui fait désirer qu'il vive; on peut prendre pour sa santé, une boisson amère pour laquelle on n'a point de désir, mais un grand dégoût. Ainsi le

p. 189; t. II, leç. XVIIIe, p. 251 et p. 502; t. III, leç. IIIe, sur Condillac, p. 116, etc.

désir, même quand son objet est une action qui nous est propre, n'est qu'une excitation à vouloir, et non pas une volition; la détermination de l'esprit peut-être de ne pas faire ce que nous désirons faire. Mais comme le désir est souvent accompagné de la volonté, nous sommes sujets à négliger la distinction qui les sépare. »

3° [1] Il faut que la volition ait un objet que nous pensions être en notre pouvoir et dépendre de notre volonté. « Nous pourrions désirer de faire une visite à la lune ou à la planète de Jupiter, mais nous ne pourrions pas vouloir cette entreprise, parce que nous savons qu'elle n'est pas en notre puissance. Si un fou tentait un effort semblable, il faudrait d'abord que sa folie lui eût fait croire que son voyage est en son pouvoir. »

4° [2]Quand nous voulons faire une chose sur-le-champ, la volition est accompagnée d'un effort pour exécuter ce que nous avons voulu. Nous ne faisons pas attention aux efforts très-faibles, mais les grands efforts, soit du corps, soit de l'esprit, se font aisément remarquer. Nous avons conscience de l'effort qui accompagne les déterminations difficiles : « Il n'y a pas de circonstances où nous soyons actifs dans un sens plus rigoureux. »

La volonté est distincte de l'intelligence, mais elle n'en est pas séparée; elle s'y mêle sans cesse. Il y a, par exemple, des opérations qui sont communément rapportées à l'entendement, et où la volonté joue un si grand rôle qu'on peut les appeler volontaires : ce sont l'attention, la délibération, le dessein.

1. *Ibid.*, p. 584.
2. *Ibid.*, p. 585.

Pour ne parler que de l'attention, il est incontestable qu'elle obéit à la volonté [1]. Chacun sait qu'il peut à son gré porter son attention sur tel ou tel objet, pendant plus ou moins de temps et avec plus ou moins d'intensité : or, c'est là le propre des actes volontaires [2].

L'Essai IVe *De la liberté des agents moraux*, est tout aussi irréprochable et encore plus important que l'Essai IIe.

Chap. 1, *Des notions de liberté et de nécessité morale*. Reid définit la liberté d'un agent moral, le pouvoir qu'il exerce sur les déterminations de sa volonté [3].

« La liberté suppose dans l'agent l'intelligence et la volonté ; car d'une part la liberté ne s'exerce que sur les déterminations de la volonté ; et, d'une autre part, il ne peut y avoir volonté sans le degré d'intelligence nécessaire pour concevoir ce que l'on veut. »

« Non-seulement la liberté d'un agent moral implique la conception de ce qu'il veut, elle implique de plus quelque degré de jugement pratique ou de raison. Car s'il n'avait pas le jugement nécessaire pour apercevoir qu'une détermination est en elle-même et par ses conséquences préférable à une autre, quel usage pourrait-il faire du pouvoir de se déterminer? il se déterminerait dans les ténèbres, sans raison, sans motif, sans but; ses déterminations ne pourraient être ni vertueuses ni coupables, ni sages ni insensées. »

Reid ne croit donc pas que l'existence de motifs plus ou moins puissants porte la moindre atteinte à la liberté;

1. Sur l'attention, comme devant être rapportée à la volonté plus qu'à l'entendement, voyez t. III, leç. III, p. 115.
2. *Ibid.*, p. 401.
3. T. VI, p. 185.

et l'un des chapitres les meilleurs du quatrième Essai est incontestablement celui où il réfute en détail l'objection banale tirée de l'influence des motifs. Il distingue entre des motifs qui sollicitent et des forces qui contraignent. « J'accorde[1], dit-il, que tous les êtres raisonnables sont et doivent être soumis à l'influence de motifs, mais cette influence est d'une toute autre nature que celle des causes efficientes. Les motifs ne sont pas des causes..... On peut les comparer à un avis, à une exhortation qui laissent à l'homme qui les reçoit toute sa liberté. »

On dit que de plusieurs motifs opposés le plus fort prévaut toujours. Mais qu'entend-t-on par le motif le plus fort? Si c'est celui-là même qui l'emporte, on ne dit qu'une puérilité, on n'exprime qu'une proposition identique. Il faudrait donc posséder une mesure d'évaluation pour les divers motifs, qui déclarât celui-ci plus fort par lui-même et celui-ci plus faible, afin qu'on pût savoir si c'est en effet le plus fort que nous suivons toujours[2]. « Les motifs contraires, dit ingénieusement Reid, peuvent se comparer avec justesse à des avocats plaidant à la barre. Or, ce serait mal raisonner que de dire que tel avocat est le plus puissant orateur, parce que la sentence a été rendue en sa faveur; car la sentence est au pouvoir du juge et non de l'avocat. »

Supposez que les hommes soient vraiment libres : est-ce que pour cela ils s'aviseront de ne pas préférer, entre les actes qui sont en leur pouvoir, ceux qui répondent le mieux à leur inclination présente ou ceux qui leur pro-

1. *Ibid.*, p. 212.
2. *Ibid.*, p 218.

mettent dans l'avenir un bien réel, quoique plus éloigné? Même dans l'empire de la liberté, ne jugerait-on pas insensé celui qui, ayant à choisir entre deux avantages, préférerait le moindre? La sagesse ne consisterait-elle pas à préférer le plus grand? C'est ce que font les hommes aujourd'hui, en général; il est donc absurde de prétendre que les hommes ne sont pas libres, parce qu'ils se comportent comme ils le feraient encore, s'ils l'étaient.

Tirer un argument contre la liberté de la conformité des actions d'un être intelligent avec les motifs raisonnables d'agir, c'est prétendre que le bon usage de la liberté détruit la liberté, et que la liberté ne consiste que dans son abus.

Enfin Reid, pour en finir avec l'argument des motifs, prétend qu'il peut y avoir une action sans motifs. Sans doute une telle action est très-frivole, mais elle a de l'importance dans la question de la liberté; car si jamais action pareille s'est rencontrée, il s'ensuit que les motifs ne sont pas les seules causes des actions humaines. Or, Reid en appelle à la conscience de tout homme. « Quant à moi, dit-il, je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes, sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. Que si l'on objecte que je puis être influencé par un motif, dont je n'ai pas conscience, non-seulement on met en avant une supposition arbitraire, dépourvue de toute preuve, mais on admet que je puis être convaincu par une raison qui n'est jamais entrée dans mon esprit [1].... N'y a-t-il dans le monde ni

1. *Ibid.*, p. 214.

entêtement ni caprice ni obstination ? Si ces choses n'existent pas, il est étonnant qu'elles aient des noms dans toutes les langues. »

On a osé dire que la liberté de l'homme était un obstacle à tout gouvernement, à celui de Dieu et à celui des hommes. Mais de quel gouvernement veut-on parler? Il y a deux gouvernements de nature très-différente, l'un matériel et qui s'exerce sur les êtres purement passifs, l'autre moral sur les êtres doués d'activité et d'intelligence. Dans le système de la nécessité, il n'y a pas d'autre monde que le monde matériel, et le seul gouvernement d'un tel monde est purement mécanique. La doctrine de la liberté nous donne une tout autre idée du gouvernement de Dieu. Essai IV, chap. 5, *Accord de la liberté et du gouvernement*. « [1] L'union de la puissance et de la raison constitue la liberté morale qui assigne à l'homme le premier rang dans la création, à quelque faible degré qu'il la possède. Grâce à elle, il est autre chose qu'un simple instrument dans la main du maître, il est un serviteur dans le sens propre du mot, un serviteur à qui on a confié une tâche et qui est responsable de son accomplissement. Dans la sphère de son pouvoir, il gouverne, il exerce une autorité subalterne, il est vrai, mais absolue dans ses limites, et, à ce titre, on peut dire qu'il est fait à l'image de Dieu. Mais comme cette autorité est déléguée, il est moralement obligé d'en faire un bon usage selon les lumières que Dieu lui a données à cet effet. Quand il en use

1. *Ibid.* p. 252.

bien, il a droit à l'approbation morale; quand il en abuse, il mérite le blâme et le châtiment, et la raison nous dit que tôt ou tard il rendra compte au souverain maître, juge incorruptible du bien et du mal, des pouvoirs qui lui ont été confiés. Tel est le gouvernement moral de Dieu, et l'on voit que, loin d'être incompatible avec la liberté, il la suppose dans ceux qui y sont soumis et ne peut s'exercer là où elle n'est pas; car la responsabilité n'est pas moins inconciliable avec la nécessité que la lumière avec les ténèbres. »

Reid développe successivement les trois arguments en faveur de la liberté morale qui, selon lui, ont le plus de valeur. 1° L'homme a une conviction ou une croyance naturelle que dans beaucoup de cas il agit librement; 2° il se sent responsable de ses actions; 3° il peut se proposer un but, et il est capable de le poursuivre par une longue série de moyens calculés pour y arriver. Reid range également en trois classes, les arguments invoqués en faveur de la nécessité : Les uns tendent à prouver que la liberté des déterminations est impossible, les autres qu'elle serait nuisible, les autres qu'en fait cette liberté n'existepas.

Il faudrait citer tous ces chapitres où il n'y a pas un paragraphe qui n'exprime un fait vrai, nettement exposé, ou un raisonnement concluant. On peut mettre cette controverse contre le fatalisme à côté de la grande controverse contre le scepticisme à laquelle le nom de Reid est plus particulièrement attaché. Une forte dialectique s'y joint à une analyse pénétrante et ingénieuse; et de loin en loin s'y rencontrent des traits d'une mâle

éloquence. Ce qui frappe par-dessus tout est le sentiment profond de la dignité de la nature humaine et en même temps de la grandeur de Dieu. Le ministre presbytérien se retrouve toujours à côté du philosophe.

La liberté humaine établie, l'agent moral est constitué; voyons maintenant quels sont les divers principes d'action entre lesquels cet agent moral et libre est placé, et quelle conduite il doit embrasser pour remplir sa destinée.

XXIVe LEÇON.

REID. MORALE. CONCLUSION.

Essai IIIe, *Des principes d'action*. — Erreur de la table rase dans la philosophie anglaise et française du dix-huitième siècle. — Principes mécaniques d'action : les instincts, les habitudes. — Principes animaux d'action : les appétits, les désirs, les affections. — Principes rationnels d'action : 1° Principe de l'intérêt bien entendu. Du rôle subordonné qne la raison y joue. Insuffisance de ce principe. 2° Principe du devoir. — Description de ce principe. — De la faculté à laquelle ce principe se rapporte. Après quelques tâtonnements, Reid finit par distinguer dans la perception morale le jugement et le sentiment, et dans le sentiment même une émotion de plaisir et une affection bienveillante envers l'agent. — Caractère rationnel du 7e chapitre du dernier Essai, *l'approbation morale implique un jugement*. — Problème de la lutte de l'intérêt et du devoir. — Ve Essai, *De la morale*. Reid s'arrête à des maximes générales un peu vagues, sans produire un

système de morale. — Résumé : caractère général de la philosophie de Reid. — Son influence. — Quelques mots sur Beattie, sur Ferguson, et sur M. Dugald Stewart.

L'Essai IIIe est consacré à l'exposition de nos divers principes d'action, en entendant par-là tout ce qui nous excite à agir. La connaissance de ces divers principes est la grande affaire de la philosophie morale; car évidemment elle décide de tout le reste, et du système entier de nos devoirs, nul devoir ne pouvant nous être prescrit sans une indication de l'auteur de notre être, c'est-à-dire sans un mobile naturel. Nulle recherche n'est donc plus importante, mais nulle aussi n'est plus difficile par l'extrême variété des principes qui nous excitent à agir. La plupart du temps, un besoin mal entendu de simplicité et de clarté, l'empire des préjugés régnants, la péoccupation d'un but particulier faussent l'analyse; et toute altération d'analyse, toute classification incomplète, a pour effet immédiat et nécessaire quelque système exclusif et défectueux. Une méthode d'observation sincère et impartiale ne pouvait donc trouver un plus digne sujet d'exercice.

Aussi Reid a-t-il laissé bien loin derrière lui ses deux célèbres devanciers dans l'analyse de nos mobiles naturels. Tous deux s'accordent à ne reconnaître d'autres mobiles primitifs que des sentiments, et la raison ne leur est pas un principe d'action. Smith n'admet qu'un seul sentiment comme principe légitime, la sympathie; la vertu et le bonheur consistent à obéir à ce seul sentiment, le vice et le malheur à ne pas le suivre. L'analyse d'Hutcheson est moins systématique, mais

elle est plus confuse. Elle admet ou elle a l'air d'admettre plus d'un principe d'action ; toutefois son principe dominant est la bienveillance ; c'est là qu'elle place la source de tout devoir et de toute vertu privée et publique. On peut dire qu'après Hutcheson et Smith Reid a renouvelé la philosophie morale en renouvelant l'analyse psychologique qui lui sert de bâse. Tandis qu'avant lui une méthode expérimentale incertaine, et dirigée à son insu par l'esprit de la philosophie de Locke, étudiait moins les faits pour les classer d'après leurs caractères naturels que pour les soumettre à une explication arrêtée d'avance ; Reid ne songea qu'à bien observer, sans nul souci de la théorie ; à mesure qu'un fait se montrait irréductible aux principes connus, il n'hésitait pas à le mettre à part et à l'ériger en principe ; et il est ainsi parvenu à une classification nouvelle plus complète, plus profonde et plus précise de nos différents principes d'action. On ne saurait trop admirer cette analyse qui n'omet aucun phénomène essentiel, depuis les plus apparents et les plus grossiers jusqu'aux plus intimes et aux plus élevés, et qui marque avec une exactitude scrupuleuse digne de Linné les ressemblances et les différences de ces divers phénomènes entre eux. L'observation a conduit Reid à reconnaître successivement comme faits primitifs, et par conséquent comme principes d'action qui ne peuvent être ramenés les uns aux autres, les instincts, les habitudes, les appétits, les désirs, les affections, l'intérêt, le devoir.

On a trouvé qu'il y avait un peu de luxe dans cette liste de nos principes d'action. Mais d'abord nous préférons le défaut d'une classification trop étendue à celui d'une clas-

sification trop étroite, car l'une n'étouffe du moins aucun fait et peut toujours être resserrée, tandis que l'autre, en retranchant des faits, ne permet de réparer les erreurs commises qu'en bouleversant le système entier. Ensuite nous n'apercevons guère les réductions qui pourraient être ici tentées; et au lieu d'assertions générales nous aurions aimé à voir comment les antagonistes de Reid auraient ramené le devoir à l'intérêt, ou l'intérêt aux affections, ou les affections aux désirs, ou ceux-ci aux appétits ou aux habitudes ou aux instincts. Mais jusqu'à ce qu'une analyse digne de ce nom ait identifié ce que Reid a distingué, nous tenons la liste des sept principes naturels d'action par lui reconnus comme une sérieuse conquête de la méthode expérimentale et de l'analyse psychologique sur des synthèses arbitraires et hypothétiques.

Remarquez bien ce qu'il y a de nouveau et de vraiment original dans l'œuvre de Reid. La théorie métaphysique et morale qui règne au XVIII[e] siècle est fondée sur cette idée, introduite et répandue par Locke, que le cœur et l'esprit de l'homme sont une table rase sur laquelle l'expérience écrit ce qui lui plaît. Il n'y a point d'erreur plus profonde. Le moindre végétal, outre ce qu'il doit à l'action des causes extérieures, contient des germes qui sans doute pour se développer ont besoin de l'air, d'un sol approprié et de bien des circonstances, mais qui ne sont pas l'ouvrage de ces circonstances. L'homme, le chef-d'œuvre de la nature, résume en lui les puissances de tous les êtres; et, loin qu'il manque de principes primitifs, il en est plein. Sans l'expérience, ces principes demeureraient stériles; voilà le côté vrai et immortel de

la philosophie de la sensation ; mais l'expérience ne produit rien qu'en s'alliant à la nature : elle la provoque, elle la favorise ou la contrarie, elle ne la remplace point. Toutes les folies que l'école de Locke attribue à l'école des idées innées, ne sont pas comparables à celle de la table rase. Le *Traité des sensations* l'a mise dans tout son jour. On y voit la sensation devenir successivement toute la statue, c'est-à-dire tout l'homme, sans que l'homme y mette du sien. Le monde extérieur dépose une sensation dans le vide de l'âme; cette sensation s'y métamorphose toute seule, ici en idée, là en besoin, le besoin en désir, le désir en volonté et la volonté en action, exactement comme une substance introduite dans un vase pur y développerait ses puissances naturelles par leur propre vertu, et sans que le vase qui la renferme y prît aucune part. Condillac retire à l'âme toutes ses puissances et les transporte à la sensation. C'est juste le contraire de la vérité. L'homme a été abondamment pourvu par l'auteur de son être de principes de connaissance et de principes d'action. Reid nous montre ceux-ci comme il avait fait ceux-là préexistant à l'expérience, et lui donnant bien plus encore qu'ils n'en reçoivent.

Prenons l'instinct, et voyons ce qu'il doit à l'expérience. Il lui doit une matière d'exercice, mais rien de plus. L'instinct relève de Dieu et non du hasard. Nous avons des instincts pareils à ceux des animaux, parce que nous sommes à la fois des animaux et des êtres raisonnables. Si l'instinct ne prenait pas les devants, la raison viendrait trop tard, et l'humanité serait anéantie avant d'avoir pu se développer. Expliquez donc par la raison ou par l'expérience l'instinct de l'enfant qui se jette

sur le sein de sa mère et y applique ses lèvres, suce le lait qu'y a placé la prévoyante nature, et exécute sans s'en douter une suite d'opérations que l'expérience ne lui a point apprises et qui exigeraient un apprentissage impossible. Sans la faim, il ne songerait pas à téter, et il faut que la mère, c'est-à-dire la société et l'autorité, lui vienne en aide; mais ni la faim ni personne ne lui enseigne l'opération si compliquée de la succion. L'instinct est plus manifeste dans l'animal que dans l'homme enfant, parce que dans l'animal il est presque seul, et que dans l'homme il est uni à beaucoup d'autres principes. On a cent fois rappelé l'instinct du castor et l'instinct de l'abeille; on ne saurait le faire trop souvent, pour montrer l'impuissance de l'expérience toute seule et la force merveilleuse de l'instinct. Reid expose les détails du problème de la construction d'une cellule et d'un rayon. « C'est, dit-il, un problème [1] de mathématiques très-curieux de déterminer sous quel angle précis les trois plans qui composent le fond d'une cellule doivent se rencontrer pour offrir la plus grande économie ou la moindre dépense possible de matériaux et de travail. Ce problème appartient à la partie transcendante des mathématiques et est l'un de ceux qu'on appelle problèmes de *maxima* et de *minima*. Il a été résolu par quelques mathématiciens, particulièrement par l'habile Mac-Laurin, d'après le calcul infinitésimal, et l'on trouve cette solution dans les Transactions de la société royale de Londres. Ce savant a déterminé avec précision l'angle demandé; et il a trouvé, après la plus

1. T. VI, p. 14.

exacte mesure que le sujet pût admettre, que c'est l'angle même sous lequel les trois plans du fond de la cellule se rencontrent dans la réalité..... Quel est le géomètre qui a enseigné aux abeilles les propriétés des solides et l'art de résoudre les problèmes de *maxima* et de *minima*? »

Est-ce aussi l'expérience qui produit les affections, par exemple, l'affection maternelle? La mère aime-t-elle son enfant à cause du plaisir qu'elle a éprouvé la première fois qu'elle a vu cet enfant? Non, ce spectacle par lui-même n'a rien de bien flatteur, et il a été précédé par les plus terribles souffrances. C'est l'amour instinctif et vraiment inné de la mère pour son enfant qui explique le sentiment de plaisir qu'elle éprouve à sa vue; ce n'est pas ce plaisir qui explique l'affection. Le fait primitif et inexplicable est l'affection. Il en est de même de toutes les affections naturelles.

La sympathie est accompagnée d'un plaisir particulier, mais elle n'est pas l'œuvre de ce plaisir; elle ne le recherche pas, elle le trouve sans l'avoir cherché.



Ce n'est pas non plus l'expérience qui produit certains désirs; elle les détruirait bien plutôt. Quelle expérience a donné naissance au désir de l'action, au désir de la science, pour ne parler que de ceux-là? L'homme désire savoir, même indépendamment des avantages que la science lui apporte, même malgré les tourments intérieurs qu'elle lui cause, en dépit et non pas en vertu de l'expérience.

Il faut une longue expérience de la vie humaine et des conséquences véritables de toutes les actions pour comprendre qu'après tout et sous bien des réserves le devoir accompli est encore le plus grand moyen de bonheur.

Mais dans bien des cas, l'expérience dit le contraire, quelquefois même avec vérité. Ce n'est donc pas l'expérience qui fait du devoir un principe d'action; ce n'est pas l'expérience qui enseigne à préférer le devoir au plaisir, à la fortune, à l'amour, à la vie, à toutes les chances de bonheur.

L'établissement de principes d'action primitifs, que l'expérience développe mais qu'elle n'engendre pas, est en morale le pendant de l'établissement des principes primitifs du sens commun en métaphysique. Le moraliste dans Reid complète donc le métaphysicien; ou plutôt sa morale et sa métaphysique sont les deux côtés d'une même pensée, celle de la puissance et de l'excellence de la nature humaine. Cette pensée était déjà dans Hutcheson et dans Smith, ainsi que nous l'avons vu, mais c'est Reid qui, en la suivant dans toutes les parties de la philosophie et en lui donnant un développement régulier, a séparé définitivement l'école écossaise de l'école de Locke, et en a fait une école indépendante et originale. Toute la philosophie anglaise et française du XVIII[e] siècle vient de Locke, et a pour principe la table rase. Reid assied la philosophie écossaise sur le principe contraire; par là il s'élève au-dessus de tout son siècle, et du fond de l'Écosse il donne la main au philosophe de Kœnigsberg. Kant, en effet, comme Reid, s'est proposé d'établir en morale et en métaphysique des lois spéculatives et pratiques qui reposent sur la constitution même de la raison humaine, qui ne viennent pas de l'expérience et qui seules la rendent possible. C'est la même entreprise diversement exécutée.

Pour nous, nous nous associons pleinement à cette en-

treprise; et nous sommes si loin de blâmer, comme on l'a fait légèrement, l'abondance des principes d'action décrits et analysés par Reid, que nous lui ferions plutôt le reproche d'avoir altéré la vérité de ses divisions en les soumettant à une classification générale d'une exactitude équivoque. Il semble que Reid eût très-bien pu parcourir successivement les sept principes d'action qu'il avait énumérés, et consacrer à chacun d'eux un chapitre particulier. Mais tel est, dans les meilleurs esprits, le besoin d'une unité vraie ou factice que Reid, pour simplifier, ramène à trois classes, au lieu de sept, nos divers principes d'action, et les généralise ainsi : principes d'action mécaniques, principes d'action animaux, et principes d'action rationnels. La première classe comprend les principes[1] qui ne supposent ni attention, ni délibération, ni volonté pour agir; la seconde les principes communs à l'homme et à l'animal, et la troisième les principes qui n'appartiennent qu'à l'homme en tant que créature raisonnable.

Les principes mécaniques sont l'instinct et l'habitude. L'instinct est une impulsion qui nous porte à certaines actions, sans délibération, sans que nous nous proposions aucun but, et très-souvent même sans que nous ayons aucune idée de ce que nous faisons. L'habitude diffère de l'instinct non dans sa nature mais dans son origine. L'instinct est naturel, l'habitude est acquise; mais ces deux principes ont cela de commun qu'ils agissent indépendamment de notre volonté, de notre intention, de notre conscience même.

1. Ibid., p. 9.

Rien de plus exact. Mais en quoi connaît-on mieux ces deux principes, lorsqu'on les réunit sous le titre de principes mécaniques? Ce mot de *mécaniques* n'exprime qu'une comparaison ; il signifie que l'instinct et l'habitude agissent comme des forces mécaniques ; mais une force mécanique est irrésistible, et c'est le privilége de l'homme de pouvoir résister au moins à l'habitude sinon à l'instinct. Nous avons donc peu de goût pour l'expression de principes mécaniques transportée de la nature inanimée à la nature vivante, sensible et intelligente. Nous n'aimons guère davantage l'expression de principes animaux, comme désignant les appétits, les désirs et les affections. Il nous paraît fort douteux que ces principes soient communs à l'homme et à l'animal.

L'appétit se distingue particulièrement du désir en ce qu'il n'est pas constant mais périodique, et qu'apaisé pour un temps il renaît après des intervalles déterminés. Les appétits les plus remarquables sont la faim, la soif, et l'appétit du sexe. Ceux-là sont en effet communs à l'homme et à l'animal. Mais en est-il de même des désirs? Les animaux ont-ils le désir du pouvoir, le désir de l'estime, le désir de la connaissance?

On peut trouver dans l'animal une certaine ambition, et même un certain désir d'estime, quoiqu'ici peut-être nous prêtions à l'animal quelque chose de nos propres sentiments ; mais comment lui attribuer le désir de savoir? Reid est assez embarrassé pour le soutenir et il convient que ce désir ne fait pas grande figure dans l'espèce animale. « Cependant[1], dit-il, j'ai vu un chat qui porté dans une nouvelle habitation en examina soigneu-

1. *Ibid.*, p. 45.

sement tous les recoins et se montra curieux de connaître toutes les cachettes qui s'y trouvaient et toutes les avenues qui y conduisaient. » Je pense que dans cette affaire le plus curieux a été Reid, et qu'il a été même un peu plus que curieux en apercevant dans les mouvements d'un chat, se traînant dans toutes les parties d'une demeure nouvelle, le moindre germe du désir de connaître qui distingue la nature humaine. Il y a loin de ces mouvements équivoques au sentiment désintéressé et dévoué qui fait poursuivre à l'homme la vérité pour elle-même, sans nul avantage, sans repos et sans terme.

J'en dis autant de plusieurs de nos affections. L'animal, il est vrai, en a quelques-unes, mais il ne les a pas toutes. Cela seul suffit à prouver qu'on n'a pas le droit de ranger les affections humaines parmi les principes animaux.

Voici les affections bienveillantes que Reid énumère, sans prétendre les énumérer toutes : 1° l'affection des parents pour les enfants, 2° la reconnaissance envers les bienfaiteurs, 3° la pitié envers les malheureux, 4° l'estime pour la sagesse et la bonté, 5° l'amitié, 6° l'amour, 7° le sentiment de la communauté, l'esprit public. Reid considère la sympathie comme un sentiment qui accompagne toute affection bienveillante. Il n'explique pas, comme Smith, l'affection par la sympathie, mais la sympathie par l'affection.

Incontestablement, l'animal est capable d'affection; c'est là ce qui l'élève au-dessus de la nature végétale, et en fait dans l'échelle des êtres un degré harmonieux entre les natures inférieures et la nature humaine. Si dans les animaux les plus simples l'affection paraît à

peine, à mesure que l'organisation animale se complique et s'élève, l'affection devient plus manifeste, par exemple, dans le cheval, dans le chien, dans l'éléphant. Mais bien que les animaux participent de quelques-unes de nos affections, ils sont étrangers à d'autres qui nous sont exclusivement réservées ; ils connaissent comme nous l'affection paternelle et maternelle, sans quoi les races animales ne se pourraient perpétuer, mais ils ignorent le sentiment de communauté, sans quoi ils auraient fait comme nous des sociétés, tandis que tout au plus ils vont quelquefois par bandes, et que ceux qui vivent ensemble, les fourmis, les castors, les abeilles, ne sont pas pour cela plus capables d'affection. A peine si l'animal donne quelques signes d'amitié et d'amour. L'amitié se réduit chez lui à l'habitude, et l'amour à l'appétit du sexe. On peut mettre sur le compte de la pitié et de la sympathie les signes de détresse que donnent certains animaux quand ils voient souffrir leurs semblables, et quand ils les entendent gémir et se plaindre. A Dieu ne plaise que nous soyons embarrassés pour l'humanité de ce qu'il y a d'excellent dans la race animale ! Virgile a exprimé un fait certain dans ce vers touchant :

Mœrentem abjungens fraterna morte juvencum.

Mais Reid avoue qu'il est bien difficile d'attribuer aux animaux la reconnaissance pour le bienfaiteur et l'estime pour la sagesse et la bonté. « Je ne m'arrêterai pas, dit-il, à rechercher s'il y a ou s'il n'y a pas dans les animaux les plus intelligents, quelque chose qu'on puisse appeler reconnaissance. » Il faut bien pourtant qu'il recherche et qu'il trouve la reconnaissance dans les animaux pour en

faire un principe animal. Lui-même fait remarquer entre la reconnaissance que montrent certains animaux et celle de l'homme cette différence essentielle que l'une s'attache particulièrement à l'intention du bienfaiteur et l'autre à l'action bienfaisante. L'animal se montre aussi bien disposé envers celui qui le nourrit pour le tuer et le manger qu'envers celui qui le nourrit par affection. Ce n'est pas le bien matériel qui excite la vraie reconnaissance, c'est le bien qu'on ne nous devait pas et qu'on nous fait. Là où il n'y a pas discernement de l'intention, et conception de ce qui est dû et de ce qui ne l'est pas, comment pourrait-il y avoir reconnaissance[1]? Reid aurait donc aussi bien fait de retirer sa classification ; il est trop sincère pour la défendre, et il n'a pas le courage de la supprimer. « [2]On peut douter si le principe de l'estime et celui de la reconnaissance doivent être rangés parmi les principes animaux, ou s'il ne convient pas de leur assigner une place plus élevée. Il n'est pas évident qu'il y ait dans les animaux quelque chose qui mérite le nom de reconnaissance et d'estime. Si j'ai rangé l'estime pour la sagesse et la bonté parmi les principes animaux, ce n'est pas que je sois persuadé que cette affection existe chez les brutes ; mon motif a été qu'elle se manifeste dans les êtres les plus grossiers et les plus abrutis de notre espèce, dans ceux qui laissent à peine entrevoir quelque indice de raison et de vertu. Je suis loin, toutefois, de contredire l'opinion des philosophes qui croiraient la profaner en lui donnant le nom de principe animal. »

Reid appelle principes rationnels d'action ceux qui ne

1. *Ibid.*, p. 65.
2. *Ibid.*, p. 68.

peuvent se rencontrer que dans un être raisonnable et qui, dans tous les actes qu'ils déterminent, supposent le jugement ou la raison.

La théorie que Reid donne ici de la raison, est d'une exactitude à laquelle Reid aurait dû toujours être fidèle. Il déclare [1] que la raison a le double office de régler notre croyance et de diriger nos actions. Partout où se rencontre un jugement quelconque, théorique ou pratique, là est un exercice de la raison. Il faut donc appeler principes rationnels tous ceux qui impliquent un jugement. Le fondateur de l'école écossaise avait fait à la raison un rôle inférieur, celui de discerner les moyens qui nous peuvent conduire à une fin indiquée par d'autres facultés, par les différents sens, physiques et moraux, dont nous sommes pourvus. Reid, le premier dans l'école écossaise a assigné à la raison un rôle plus élevé, le pouvoir de nous révéler des buts qu'aucune autre faculté ne peut même soupçonner, et que la raison nous impose comme les buts suprêmes de la vie. Le passage suivant semble emprunté à l'auteur de la *Critique de la raison pratique*. « Parmi les divers buts des actions humaines, il en est que, sans la raison, nous ne pourrions même pas concevoir, et qui, en vertu des lois de notre constitution, deviennent aussitôt qu'ils sont conçus, non pas seulement des principes d'action, mais des principes régulateurs et souverains, auxquels tous les principes animaux sont subordonnés et doivent obéir [2]. »

Ces buts que la raison seule peut nous faire concevoir sont au nombre de deux, l'intérêt bien entendu et le de-

1. *Ibid.*, p. 120.
2. *Ibid.*, p. 121.

voir. Reid les a distingués tout aussi fortement que Kant, et de plus il a vu que la plupart du temps ces deux principes d'action se prêtent un mutuel secours et nous prescrivent la même conduite.

Il commence par établir la dignité du principe de l'intérêt bien entendu, puis il fait voir son insuffisance et la nécessité ainsi que la réalité d'un autre principe.

« A [1] mesure que notre intelligence se développe, nous étendons nos regards sur l'avenir et sur le passé; en réfléchissant sur le passé, le flambeau de l'expérience s'allume, et nous découvrons à sa lumière les événements probables de l'avenir; nous trouvons alors que beaucoup de choses que nous avons vivement désirées ont été chèrement payées, et que beaucoup d'autres, qui nous ont été amères lorsqu'elles sont arrivées, ont fini, comme un remède désagréable, par nous devenir salutaires. Nous apprenons ainsi à saisir le lien des événements et les conséquences de nos actions; embrassant alors dans une vue étendue notre existence passée, présente et future, nous nous élevons à la notion de l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire de cet intérêt dont ni l'émotion actuelle ni le désir ou l'aversion animale du moment ne sont la mesure, mais dont l'appréciation ne peut résulter que de la prévision des conséquences certaines ou probables que notre détermination pourra entraîner durant le cours entier de notre existence. Ce qui, avec toutes ses conséquences et tous ses rapports saisissables, procure en définitive plus de bien que de mal, c'est ce que j'appelle l'intérêt bien entendu. Je ne vois point de motif de croire que les animaux aient la moindre

1. *Ibid.*, p. 125.

idée de cette espèce de bien, et il est évident que l'homme ne peut arriver à le concevoir que lorsque sa raison est assez développée pour qu'il réfléchisse sérieusement sur le passé, et jette des regards clairvoyants sur l'avenir. »

« [1] Préférer un plus grand bien éloigné à un moindre qui est présent, accepter un mal actuel pour éviter un plus grand mal ou pour obtenir un plus grand bien futur, c'est, au jugement de tous les hommes, une conduite sage et raisonnable; et si quelqu'un en agit autrement, chacun s'accorde à l'accuser de folie et de déraison..... De là, cette maxime fondamentale de la prudence que les passions doivent rester sous l'empire de la raison. »

La fin du principe de l'intérêt bien entendu est très-différente de celle des principes animaux, quels qu'ils soient : ceux-ci aspirent toujours à un objet particulier, abstraction faite de tout autre, et sans considérer si leur satisfaction doit, en définitive, procurer plus de bien que de mal. Le principe de l'intérêt bien entendu implique une connaissance étendue de la vie et une appréciation exacte des biens et des maux dont elle est semée sous le triple rapport de leur valeur intrinsèque, de leur durée et de leur possibilité.

On conçoit donc l'importance de la culture de la raison, puisque c'est elle qui en discernant les biens durables des biens passagers et les biens apparents des biens réels, nous éclaire sur la route du vrai bonheur.

Il est vrai que l'intérêt bien entendu ne peut engendrer par lui-même aucune affection bienveillante; mais

1. *Ibid.*, p. 125.

si de pareilles affections font partie de notre nature, l'intérêt bien entendu nous porte à les cultiver avec d'autant plus de soin que toute affection bienveillante fait du bonheur d'autrui notre bonheur propre [1].

Nous admettons cette apologie du principe de l'intérêt bien entendu : comme il relève de la raison, il lui emprunte une supériorité manifeste sur tous les autres principes particuliers. Toutefois, est-il vrai que ce principe enseigne à l'homme un but nouveau que les autres principes ne lui montrent point? c'est ce qu'Hutcheson et Hume avec lui ont contesté. Ils ont prétendu que, dans l'intérêt bien entendu, la raison n'intervient que pour se mettre au service d'un principe étranger. En effet, quel but poursuit alors la raison? le plus grand bonheur possible. Mais qu'est-ce que le plus grand bonheur possible? La plus grande satisfaction des autres principes d'action que Reid comprend sous le nom de principes mécaniques et de principes animaux. Par exemple, l'intérêt bien entendu nous recommande la modération. Mais ne nous y trompons pas; si ce principe nous recommande la modération dans la satisfaction de nos appétits, de nos désirs, de nos affections, etc., c'est dans l'intérêt même de nos désirs, de nos affections, de nos appétits, pour rendre leurs jouissances plus durables et plus sûres, et nullement pour la beauté et la dignité de la modération en elle-même, ce qui serait l'invocation d'un principe différent. Ainsi, à parler rigoureusement, ce n'est pas la raison qui pose ici les buts qu'elle poursuit dans chaque cas déterminé ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à l'aide

1. *Ibid.*, p. 155.

de l'abstraction et de la généralisation elle découvre ce qu'il y a de commun dans ces divers buts qui est le bonheur en général. Mais la satisfaction des principes mécaniques et animaux élevée à sa plus haute généralité, sous le nom de bonheur, reste toujours en réalité la satisfaction de ces principes; et cette satisfaction, c'est la sensibilité qui nous l'impose, comme c'est la sensibilité qui la perçoit et la goûte ; c'est donc la sensibilité qui en est le véritable juge ; la raison n'est juge que des moyens qui peuvent le mieux procurer cette satisfaction et conduire à cette fin. Reid a beau se révolter [1] contre cette expression de Hume, que la raison n'est que le ministre des passions ; au fond, l'expression est très-vraie, avec cette seule réserve que la raison est un ministre éclairé, qui ose quelquefois contrarier, mais pour mieux servir. La passion, la sensibilité (en entendant par là tous les principes irrationnels) peut interroger la raison sur les meilleurs moyens à prendre, mais quant au but, elle le pose et le soustrait aux délibérations de son conseil. C'est un bon tyran qui veut bien faire le meilleur usage de son autorité souveraine, mais qui la maintient absolument.

La raison ne joue-t-elle jamais un plus grand rôle? n'est-elle pas capable de poser elle-même un but qui lui est propre, et que nul autre principe ne peut même soupçonner? Voilà ce que Hutcheson ni Hume n'ont admis, et ce que Reid établit invinciblement. S'il a eu le tort de faire la part de la raison trop forte dans le principe de l'intérêt bien entendu, il a le mérite d'avoir reconnu que l'intérêt n'est pas le principe suprême de la

1. *Ibid.*, p. 127.

nature humaine, que la raison nous révèle un principe différent qui la plupart du temps s'accorde avec l'intérêt, mais quelquefois aussi l'immole à un objet plus grand et plus saint.

Reid démontre parfaitement l'insuffisance du principe de l'intérêt[1]. Il en donne trois raisons :

1° Ce principe ne serait pas une règle de conduite suffisamment claire. « Chacun[2], dans ses moments de calme, désirerait connaître quel est son intérêt bien entendu, afin d'agir en conséquence. Mais la difficulté de le découvrir avec clarté, à travers la diversité des opinions et l'importunité des désirs présents, fait que le plus souvent nous renonçons à cette recherche et cédons à l'inclination du moment. On peut espérer que les hommes deviendront de plus en plus éclairés ; mais c'est en vain que les erreurs pratiques sur les vrais biens et sur les vrais maux ont été vingt fois réfutées, on ne cesse point de les commettre. L'homme a donc besoin d'être conduit à ce qu'il doit faire par un flambeau plus lumineux que la lueur douteuse de l'intérêt bien entendu. Il y a lieu de croire que le sentiment du devoir exerce, dans beaucoup de cas, une plus puissante influence que la vue d'un intérêt éloigné. On ne peut douter du moins que la conscience de l'avoir violé ne soit quelque chose de plus pénible que le simple regret d'avoir méconnu son intérêt. L'intelligence du vulgaire est trop faible pour résister aux sophismes de la passion ; il aime à croire que si les règles que recommande l'intérêt bien entendu

1. Nous aussi nous avons bien des fois établi l'impuissance du principe de l'intérêt. Voyez particulièrement, 1re série, t. II, leç. XVIIIe.
2. *Ibid.*, p. 156.

sont bonnes en général, elles peuvent admettre des exceptions, et que si la conduite qu'elles prescrivent est profitable à la plupart des hommes, elle peut toutefois être nuisible à quelques-uns. Si nous n'avions pour diriger notre conduite une règle plus claire que l'intérêt bien entendu, l'ignorance même de la route à suivre pour atteindre ce but laisserait errer au hasard la plus grande partie du genre humain. »

2° Le principe de l'intérêt n'élève pas le caractère de l'homme au degré de perfection dont il est capable. « Nous donnons [1] le titre de sage à celui-là même dont la sagesse n'a pour but que son intérêt; et certes, s'il poursuit invariablement cette fin, à travers les tentations qu'il rencontre sur sa route, il est bien supérieur à l'homme qui, se proposant le même but, s'en laisse continuellement détourner par ses appétits et ses passions et se prépare sciemment à chaque pas des sujets de vif repentir. Après tout, cependant, ce sage, dont les pensées et les soins n'ont que lui pour objet, qui ne se laisse même aller aux affections sociales que dans la vue du bonheur qu'elles lui donnent, ce sage n'est pas l'homme que nous admirons et que nous aimons. Comme un habile marchand, il porte sa marchandise au marché le plus fréquenté, et ne laisse échapper aucune occasion de la vendre au prix le plus élevé. Il agit bien et sagement, mais c'est pour lui-même, nous ne lui devons rien pour une pareille conduite. Son propre bien est la fin dernière du bien qu'il fait aux autres; il n'a donc point de titre à leur reconnaissance et à leur affection. Si c'est là

1. *Ibid.*, p. 158.

de la vertu ; elle n'est pas de l'espèce la plus noble ; c'est une vertu basse et mercantile ; elle ne saurait ni élever l'esprit de celui qui la possède, ni lui concilier l'estime et l'amour de ses semblables. A qui s'attache naturellement notre amour et notre estime ? à celui qui épouse la vertu, non pour la dot qu'elle lui apporte, mais pour son mérite ; à celui qui, s'oubliant lui-même, prend à cœur le bien général, non comme un moyen, mais comme un but ; à celui enfin qui a horreur d'une bassesse, alors même qu'elle lui est profitable, et qui aime la justice, alors même qu'elle blesse ses intérêts. Tel est à nos yeux l'homme parfait, auprès duquel celui qui n'a d'autre but que son propre intérêt nous semble un être d'une espèce inférieure et méprisable. La bonté désintéressée et la justice sont les attributs glorieux de la nature divine ; sans ces attributs, Dieu pourrait être un objet de crainte et d'espérance, mais non d'adoration. La gloire de l'homme est d'offrir un reflet de cette divine image. Adorer Dieu et être utile à ses semblables, sans jamais tenir compte de son propre intérêt est un degré de vertu qui dépasse les forces de la nature humaine ; mais servir Dieu et les hommes dans la seule vue de son intérêt seul est le calcul d'un esclave, et non point le libre dévouement qu'exigent de nous la religion et la vertu. »

3° Même au point de vue du bonheur, le principe de l'intérêt bien entendu ne nous procure pas à lui tout seul la même satisfaction qu'il nous fait goûter quand il est associé à la soumission désintéressée au devoir. « Comparons [1], pour nous en convaincre, d'un côté, un homme

1. *Ibid.*, p. 140.

qui n'aurait d'autre règle de conduite que son intérêt, et ne considérerait la vertu ou le devoir que comme un moyen de l'assurer ; et de l'autre, un homme qui, sans être indifférent à son intérêt, se proposerait une autre fin très-compatible avec cet intérêt, je veux dire la pratique désintéressée de la vertu, l'accomplissement du devoir pour le devoir lui-même. Pour donner dans cette comparaison tout l'avantage possible au principe intéressé, admettons que l'homme qui le prend pour guide est assez éclairé pour comprendre que son intérêt bien entendu lui prescrit une vie tempérante, équitable et pieuse ; et supposons qu'il suive, dans la seule vue de son propre bien, la conduite même que le sentiment du devoir et de la justice dicte aux hommes vertueux. On voit que la différence que nous établissons entre ces deux individus ne porte pas sur leurs actions, mais seulement sur le motif qui les fait agir. Eh bien! cependant, il est hors de doute que celui des deux qui obéit au motif le plus noble et le plus généreux est en même temps celui des deux qui goûte le plus de bonheur. L'un ne travaille que pour le salaire : ce qu'il fait ne lui inspire aucun amour; l'autre chérit sa tâche et la regarde comme la plus honorable qui puisse l'occuper. Pour le premier, les privations et l'abnégation de soi-même, qu'impose la vertu, sont un effort pénible auquel il ne se soumet que par nécessité; pour l'autre, ce sont autant de victoires et de triomphes dans la lutte la plus glorieuse. La route du devoir est si visible que l'homme qui la cherche avec un cœur sincère ne peut beaucoup s'en écarter. Mais, si le bonheur était la seule fin que la nature nous inspirât de poursuivre, la route qui conduit au bonheur nous

semblerait obscure et embarrassée, pleine de piéges et de périls ; nous n'y voyagerions qu'avec crainte, inquiétude et perplexité. L'homme heureux n'est donc pas celui qui fait du bonheur son unique affaire, mais celui qui, laissant au Dieu qui l'a créé le soin de son bonheur, marche d'un pas ferme et résigné dans le chemin du devoir. Il y gagne une élévation d'âme qui est la vraie félicité; au lieu de soins, de craintes, d'anxiétés, de désappointements, il ne rencontre dans la vie que joie et triomphe; tous les plaisirs acquièrent une saveur nouvelle, et le bien sort pour lui des sources mêmes du mal. Et comme personne ne peut rester indifférent à son propre bonheur, l'homme de bien a la consolation de savoir qu'en remplissant son devoir, sans s'inquiéter des conséquences, il fait ce qu'il y a de plus convenable pour l'assurer. »

La conclusion de Reid, est qu'il y a dans la constitution de l'homme un principe plus noble qui nous fournit une règle plus claire et plus certaine que l'intérêt et sans lequel l'homme ne serait pas un agent moral; ce principe est celui du devoir.

Ce principe est un fait que Reid établit de diverses manières, par le témoignage des langues, par celui du sens commun, par l'observation des pensées, des sentiments et de la conduite des hommes. Ensuite il recherche à quelle faculté ce fait doit être rapporté.

Sur le premier point, Reid est inépuisable en observations justes, simples, profondes.

« Nous ne pouvons définir le devoir [1] que par des mots et des phrases synonymes : ainsi, nous disons qu'il est ce que nous devons faire, ce qui est beau et honnête,

1. *Ibid.*, p. 148.

ce qui mérite notre approbation, ce que chacun considère comme la règle de sa conduite, ce qu'estiment tous les hommes, ce qui est louable en soi et quand même personne n'en ferait l'éloge. »

« La notion du devoir ne peut se résoudre dans celle de l'intérêt. Chacun peut le reconnaître, en réfléchissant sur ses propres conceptions. Quand je dis : *tel est mon intérêt*, je n'énonce pas la même idée que quand je dis : *tel est mon devoir*. De ce que mon devoir et mon intérêt bien compris me prescrivent souvent la même conduite, les deux notions n'en restent pas moins distinctes. Dans tout homme digne de ce titre, il y a un principe d'honneur, un sentiment de ce qui est honnête et de ce qui ne l'est pas, entièrement distinct du soin de son intérêt. C'est folie à un homme de négliger ses intérêts, mais manquer à l'honneur est une bassesse; l'un peut exciter notre pitié, quelquefois notre mépris; l'autre provoque notre indignation. »

« Non-seulement ces deux principes sont différents dans leur nature, et ne peuvent se résoudre l'un dans l'autre, mais le principe de l'honneur est évidemment supérieur en dignité au principe de l'intérêt. On refuse le titre d'homme d'honneur à celui qui allègue son intérêt pour se justifier d'une infamie; mais personne ne rougit d'avoir sacrifié son intérêt à son honneur. On ne peut résoudre ce principe dans l'intérêt que nous avons à conserver notre réputation; autrement, l'honnête homme ne mériterait de confiance qu'en public; il n'éprouverait aucune répugnance à mentir, à tromper, à se conduire en lâche quand il n'aurait pas la crainte d'être découvert. Je pose en fait que le véritable homme

d'honneur se sent détourné de telle action parce qu'elle est basse, engagé à telle autre parce qu'elle est conforme à ce que l'honneur prescrit, et cela indépendamment de toute considération de réputation et d'intérêt. »

« Le principe de l'honneur entraîne après lui une obligation morale immédiate. C'est une loi morale qui impose à l'homme de faire certaines choses, parce qu'elles sont justes, et de ne pas faire certaines autres choses, parce qu'elles sont injustes. Demandez à l'honnête homme, par quel motif il se croit obligé de payer une dette d'honneur. La question même le choquera. Admettre qu'il ait besoin d'un autre motif que du principe de l'honneur, c'est supposer qu'il n'a ni honneur ni probité et qu'il ne mérite pas l'estime de ses semblables. »

« L'éducation, la mode, les préjugés, les habitudes peuvent modifier de mille manières l'opinion que nous nous formons de l'étendue de ce principe et des choses qu'il commande ou qu'il défend ; mais la notion du principe lui-même, quelques limites qu'on lui donne, est identique chez tous les hommes : il est pour tous ce qui constitue la véritable dignité de l'homme, et ce qui est l'objet propre de l'approbation morale. Les hommes du monde l'appellent honneur et trop souvent le bornent à certaines vertus qu'ils regardent comme les plus essentielles à leur condition. Le vulgaire l'appelle honnêteté, probité, vertu, conscience ; les philosophes lui ont donné des noms différents. Les mots qui le désignent, le nom des vertus qu'il commande et des vices qu'il défend, le *doit* et ne *doit pas*, qui est la formule de ces prescriptions, compose une partie essentielle de toute langue. Le respect pour les caractères honorables, le ressentiment pour les

injures, la reconnaissance pour les bienfaits, l'indignation contre la bassesse, sont des affections naturelles qui supposent la réalité du bien et du mal moral dans la conduite humaine. Une foule de transactions, inévitables dans l'état de société le plus imparfait, impliquent la même supposition. Un témoignage, une promesse, un contrat, impliquent nécessairement une obligation morale dans l'une des parties contractantes, une confiance fondée sur cette obligation dans l'autre. »

« La diversité des opinions humaines, loin d'être plus grande, est au contraire beaucoup moindre, si je ne me trompe, sur les questions de morale que sur les questions spéculatives; et la différence absolue du vrai et du faux n'est pas plus manifeste que la différence du bien et du mal. »

Reste à savoir à quelle faculté rapporter cette incontestable notion. Reid est condamné, par sa classification même, à rapporter cette notion à la raison, puisqu'il fait du principe du devoir un principe rationnel, comme il donne ce nom au principe de l'intérêt bien entendu. Mais ce n'est point élever assez haut la raison que de lui attribuer le principe du devoir au même titre seulement qu'on lui attribue celui de l'intérêt. Nous l'avons fait voir : la raison ne crée pas le principe de l'intérêt, elle le tire de dispositions préexistantes. La notion du bonheur est une notion générale dont tous les éléments réels sont déjà dans les plaisirs particuliers auxquels nous porte notre nature sensible, nos instincts, nos appétits, nos désirs, nos affections. Mais la notion du devoir, de l'obligation, de l'honnête, du bien et du mal moral est une notion indécomposable qui ne repose que sur elle-même. La

raison ne l'emprunte à aucun mouvement de la sensibilité, à nul principe d'action mécanique ou animal ; c'est elle, et elle seule, qui la conçoit, la révèle et l'impose à l'homme. La fonction de la raison est donc ici infiniment plus haute que dans la formation du principe de l'intérêt bien entendu. Voilà ce que Reid aurait pu établir aisément en rapportant les caractères de la notion du devoir telle qu'il l'a décrite à la faculté qui nous la donne ; il ne s'agissait que de conclure de l'effet à la cause, de la notion à la faculté. La notion du devoir étant supérieure à celle du bonheur sans lui être toujours contraire, il s'ensuivait, d'après la méthode psychologique la plus rigoureuse, que Reid la devait rapporter ou à une autre faculté ou à un degré plus élevé de la même faculté. Or, Reid lui-même a distingué dans la raison deux offices, deux fonctions, l'une qui est la généralisation ou la déduction, l'autre la perception intuitive et immédiate [1]. Cette distinction s'applique ici parfaitement. La raison construit en quelque sorte la notion générale du bonheur à l'aide des données particulières que l'expérience et l'exercice des principes mécaniques et animaux, comme parle Reid, lui fournissent. Mais elle atteint la notion du devoir sans le concours de l'expérience, quelquefois même en opposition à l'expérience ; car l'expérience ne montrât-elle partout que le vice, la raison n'enseignerait pas moins la vertu. Quand tous nos penchants nous portent au plaisir, au bonheur, à l'utile, la raison nous découvre cette notion prodigieuse, cet objet extraordinaire, cette fin étrangère et souvent contraire à tous nos penchants qu'on appelle le devoir, la

1. Voyez la leçon XXIIe, p. 504 etc.

vertu, l'excellence morale. Encore une fois, voilà ce que Reid se devait à lui-même, à sa méthode et à tous ses principes, de mettre en lumière. Il ne l'a pas fait. Tantôt fidèle à sa classification, il rapporte expressément le devoir à la raison ; tantôt entraîné par l'exemple d'Hutcheson, que dis-je? séduit par Hume lui-même, il rapporte le devoir à un sens particulier, et il prononce comme eux le nom de sens moral [1]. Pour justifier cette expression, il s'efforce d'attribuer aux sens ce qu'il appelle des fonctions judiciaires, tandis qu'en réalité les sens ne portent aucun jugement, et que seulement il se mêle à leur action directe des jugements et des conceptions que Reid lui-même, dans son premier ouvrage, a attribués au sens commun, c'est-à-dire à la raison commune à tous les hommes. Ce qui l'empêche ici, ce qui a déjà plus d'une fois arrêté son analyse, est la confusion invétérée dans l'école écossaise du raisonnement et de la raison. Reid s'épuise à démontrer que tout raisonnement moral [2], pour être concluant, doit partir d'un principe qu'il n'a pas fait, et supposer, dans celui qui raisonne et dans celui auquel on adresse le raisonnement, le principe du devoir, la notion du bien et du mal moral, antérieure et supérieure à tout raisonnement. Il invoque en morale comme dans toute autre science la nécessité de principes premiers indémontrables. Rien de plus certain ; mais comment en vérité rapporter à un sens quel qu'il soit des principes égaux en dignité et en certitude aux principes nécessaires du raisonnement?

1. *Ibid.*, p. 132.
2. *Ibid.*, p. 155.

Mais hâtons-nous de le dire, l'erreur de Reid dure à peine un moment. Après cette concession passagère à la tradition ou plutôt à la langue de l'école écossaise, il arrive à une théorie de la perception morale parfaitement semblable à sa théorie de la perception du beau. Dans le chapitre VII, *de l'Approbation et de la désapprobation morale*, il établit formellement, comme il l'a fait dans l'esthétique, la distinction radicale du jugement et du sentiment. Cette distinction est le fond et le dernier mot de sa pensée. Cela est si vrai, qu'à la fin du Ve Essai dont nous parlerons tout à l'heure, il consacre un dernier chapitre à cette distinction, tant il y attache d'importance ! C'est elle en effet qui sépare la morale comme l'esthétique de Reid de l'esthétique et de la morale d'Hutcheson et place son entreprise à côté de celle de Kant.

On ne peut s'exprimer plus clairement que ne le fait Reid dans les passages suivants : « [1] Nos jugements moraux ne ressemblent point à nos jugements spéculatifs. Ceux-ci sont de pures décisions de l'intelligence qu'aucune émotion n'accompagne, au lieu que par leur nature les jugements moraux sont suivis d'affections bienveillantes ou malveillantes et d'émotions de plaisir ou de peine...... Quand nous approuvons les bonnes actions et désapprouvons les mauvaises, cette approbation et cette désapprobation ne renferment pas seulement un jugement moral de l'acte, mais encore une affection bienveillante ou malveillante envers l'agent, et une émotion intérieure de plaisir ou de peine. »

Il y a même ici deux distinctions pour une. Non-seulement Reid distingue le jugement du sentiment, mais

1. *Ibid.*, p. 160.

dans le sentiment même il distingue deux phénomènes très-différents : d'abord une émotion de plaisir ou de peine, émotion qui accompagne le jugement moral par cela seul que l'âme ne peut apercevoir le bien pas plus que le beau sans éprouver une jouissance exquise ; et puis une affection bienveillante envers l'agent. Reid insiste particulièrement sur l'affection bienveillante ; toutefois, il faut avouer que son analyse s'arrête un peu à l'écorce du fait et ne pénètre pas jusqu'à son principe. L'affection bienveillante envers l'agent couvre un jugement, ce jugement que nous avons appelé [1] jugement du mérite et du démérite, lequel prononce que celui qui a bien fait mérite d'en être récompensé, mérite d'être heureux, mérite d'être aimé. En effet, qu'est-ce qu'éprouver de la bienveillance envers un homme vertueux? C'est être disposé à lui faire du bien. Mais en même temps que cette disposition est en nous, nous jugeons qu'elle est juste en elle-même. Nous n'imposons pas aux autres l'émotion plus ou moins vive que nous ressentons, mais nous leur imposons la disposition où nous sommes de décerner à l'homme vertueux la récompense qu'il mérite. Il y a donc là et une affection et un jugement, une affection qui enveloppe le jugement, et un jugement qui sert de principe au sentiment. Reid n'est pas descendu très-profondément dans l'analyse de l'affection bienveillante, mais il n'a point ignoré non plus la distinction que nous venons de signaler. « Non-seulement, dit-il, l'estime et la bienveillance [2] s'attachent à la moralité par un mouvement naturel, mais elles nous pa-

1. Sur le jugement du mérite et du démérite, voyez en particulier, 1re série, t. II, leç. XX, p. 506.
2. *Ibid.*, p. 161.

raissent lui être dues légitimement comme l'immoralité nous semble légitimement mériter la haine et l'indignation. »

Comme s'il regrettait les premières concessions qu'il a paru faire à la théorie d'Hutcheson en ne repoussant pas l'expression de sens moral, Reid revient sur la différence du sentiment et du jugement, et il y insiste, comme nous l'avons annoncé, avec une énergie toute particulière dans le dernier chapitre du Ve et dernier essai. Il a mis toute sa pensée dans le titre même de ce chapitre : *l'Approbation morale implique un jugement.* Il montre que la sensation ou le sentiment ont ce même caractère d'être des états du sujet sentant et de se rapporter seulement à celui qui les éprouve, sans le faire sortir de lui-même et rien témoigner de la nature même des choses. Aussi emploie-t-il indistinctement le nom de sensation et celui de sentiment.

« [1] Une sensation est nécessairement agréable, désagréable ou indifférente ; elle peut être forte ou faible; elle s'exprime ou par un seul mot, ou par une collection de mots qui forment le sujet ou le prédicat d'une proposition, jamais une proposition tout entière ; car une sensation ne nie ni n'affirme ; elle n'est donc susceptible ni de vérité ni de fausseté, qualités qui distinguent les propositions de toutes les autres formes du langage et les jugements de tous les autres actes de l'esprit.... Un jugement ne peut être exprimé que par une phrase, et par cette sorte de phrase que les logiciens appellent proposition, laquelle implique nécessairemeut un verbe à l'indicatif exprimé ou sous-entendu. Il est de l'essence du

1. *Ibid*, p. 408.

jugement d'être vrai ou faux ; on peut le définir : la décision de l'entendement sur ce qui est vrai, faux ou douteux.... Tout jugement implique l'acte de croire, de ne pas croire ou de douter. »

« Sentir et juger, considérés séparément, sont très-différents et très-faciles à distinguer ; lorsque nous sentons sans juger ou jugeons sans sentir, il est impossible, à moins d'une étourderie grossière, de prendre l'un pour l'autre ; mais comme ces deux actes sont inséparablement associés dans beaucoup d'opérations de l'esprit, il arrive qu'ils se trouvent souvent enveloppés sous un seul et même nom. Si l'on ne s'aperçoit pas alors que l'opération est complexe, rien n'est plus facile que de prendre l'un des deux éléments pour l'opération tout entière et de laisser entièrement échapper l'autre. »

« L'antiquité donna le nom de raison à la faculté qui a pour mission de régler la conduite de l'homme..... Le jugement était l'élément qui avait principalement frappé les philosophes anciens dans la faculté morale ; les termes par lesquels ils désignaient les différentes opérations de cette faculté, et tout l'ensemble de leur phraséologie morale, semblent l'annoncer. La philosophie moderne a pris une direction toute contraire ; les phénomènes sensibles ont particulièrement attiré son attention, et on remarque qu'elle incline toujours à résoudre en de simples sensations les actes complexes de l'esprit, dont la sensation n'est qu'un élément. »

« Les affections bienveillantes contiennent à la fois une sensation agréable et un désir de voir heureux l'objet qui les excite ; il en est de même des affections malveillantes où se rencontrent les deux éléments opposés. Dans ces

exemples, la sensation est inséparablement associée au désir. Dans d'autres, nous la trouvons inséparablement associée au jugement, et cela de deux manières différentes: quelquefois le jugement paraît être la conséquence de la sensation, quelquefois c'est la sensation qui est évidemment la conséquence du jugement. »...... « Notre respect pour l'homme de bien et notre mépris pour le malhonnête homme se composent d'un jugement et d'une sensation, et ce dernier élément dépend tout à fait du premier. »

« Examinons ce qui se passe en moi quand je vois un homme agir noblement dans une bonne cause. L'effet produit en moi est complexe, bien que cet effet puisse être désigné par un seul mot. J'estime sa vertu, je l'approuve, je l'admire, voilà l'expression du fait total. Que je ne puisse le faire sans éprouver du plaisir, c'est-à-dire une sensation agréable, on en convient, mais ce n'est pas tout, je m'intéresse à ses succès et à sa gloire; or ceci est une affection, une affection bienveillante qui est plus qu'une simple sensation. J'ai également conscience que cette sensation et cette bienveillance dépendent tout à fait du jugement que je porte de la conduite de cet homme. C'est parce que je la juge digne d'estime que je ne puis m'empêcher de l'estimer et de la contempler avec plaisir; persuadez-moi qu'il s'était laissé suborner, et qu'il agissait par quelque motif bas et intéressé, à l'instant mon estime et mon plaisir s'évanouissent. »

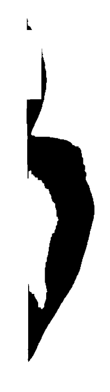
« L'approbation d'une bonne conduite contient donc, il est vrai, une sensation, mais elle contient aussi un sentiment d'estime pour l'agent, et l'un et l'autre de ces éléments dépendent du jugement préalablement porté sur la conduite de cet agent. »

« Toutes les fois que j'applique ma faculté morale, soit à mes propres actions, soit à celles des autres, j'ai conscience que je juge, comme j'ai conscience que je sens; j'accuse et j'excuse, je condamne et j'absous, j'accorde ou je refuse mon assentiment, je crois, je ne crois pas, je doute; or ce sont là des actes de jugement et point du tout des sensations. Toute décision de l'entendement sur ce qui est vrai ou faux, est un jugement. Je ne dois pas voler ni tuer, ni porter un faux témoignage : voilà des vérités dont je suis aussi convaincu que des propositions d'Euclide. J'ai conscience que je juge ces propositions vraies; et quand il s'agit des opérations de mon esprit, tous les témoignages du monde ne peuvent affaiblir l'autorité de ce témoignage. »

Certes nous voilà bien loin des sensations réfléchies de Shaftsbury et d'Hutcheson, et des métamorphoses de la sympathie de Smith. Nous voilà, grâce à Dieu, ramenés à la théorie de Clarke et de Cudworth, purifiée et éclaircie à la lumière d'une psychologie sévère ; en un mot, nous voilà au milieu de la *Critique de la raison pratique*. Je trouve même dans ce chapitre une phrase simple et profonde, qu'on chercherait en vain dans les écrits du philosophe de Kœnigsberg : « [1] Tout jugement est nécessairement vrai ou faux de sa nature, et s'il dépend de la constitution de l'esprit que je porte tel ou tel jugement, il ne dépend pas de cette constitution que le jugement soit vrai ou faux. Ce n'est pas la constitution de l'esprit qui fait qu'une vérité est vraie, mais une certaine constitution de l'esprit est nécessaire pour que j'aperçoive cette vérité. On ne peut rien dire de pareil des sensations parce que

1. *Ibid.*, p. 425.

le vrai et le faux sont des attributs qui leur sont étrangers... Si ce que nous appelons jugement moral n'est pas un jugement réel, mais une simple sensation, il s'ensuit que les principes de la morale que nous avons l'habitude de considérer comme des lois immuables, auxquelles sont soumis tous les êtres intelligents, n'ont d'autre base que la constitution arbitraire de l'esprit humain ; d'où il résulterait que par le seul effet d'une modification dans notre constitution, ce qui est immoral pourrait devenir moral, la vertu se transformer en vice et le vice en vertu ; d'où il résulterait encore que des êtres différemment constitués pourraient avoir, selon la variété de leurs sensations, des mesures différentes et même opposées du bien et du mal moral. »



Il était impossible que Reid ne rencontrât pas le problème de la lutte des deux principes qui gouvernent l'homme, l'intérêt et le devoir. Ordinairement ces deux principes s'accordent ; quand ils viennent à se contredire, auquel des deux l'homme doit-il obéir ? Reid écarte toute solution extrême ; il n'accepte point ce désintéressement désespéré, poussé jusqu'au mépris de tout bonheur et jusqu'à la résignation même à un malheur éternel ; il repousse bien plus encore l'opinion médiocrement généreuse qui s'attache à la vertu pour le bonheur qu'elle en espère en ce monde ou dans l'autre. « D'une part, dit Reid[1], l'amour désintéressé de la vertu est indubitablement le principe le plus noble qui soit en nous ; il ne doit jamais fléchir devant aucun autre. D'une autre part, Dieu n'a point mis en nous des principes mauvais ; il n'en est aucun qui méritât d'être supprimé, en suppo-



1. *Ibid.*, p. 181.

sant que cette suppression fût en notre pouvoir. Tous sont utiles, tous sont nécessaires dans l'état actuel. La perfection ne consiste pas à les abolir, mais à les contenir dans les bornes légitimes et dans la dépendance des principes régulateurs. Quant à l'hypothèse d'une contradiction possible entre ces principes, c'est-à-dire entre l'intérêt bien entendu et le devoir, elle est purement imaginaire. Une telle contradiction est impossible. S'il est vrai que le monde soit gouverné par un Dieu sage et bon, il est impossible qu'on compromette son bonheur en accomplissant son devoir. Quiconque croit en Dieu peut donc faire son devoir en toute assurance, et laisser à la Providence divine le soin de son bonheur. La raison nous dit que la meilleure manière d'assurer l'un est de ne songer qu'à l'autre. » Je ne cherche point à multiplier les rapprochements entre Reid et Kant, mais il m'est impossible ne pas faire remarquer que l'auteur de la *Critique de la raison pratique* agite le même problème, et qu'il le résout également par l'accomplissement désintéressé du devoir soutenu de la confiance en Dieu.

Il me reste à vous entretenir du V[e] et dernier Essai intitulé : *De la morale.*

Il a été établi que l'homme est libre, et qu'il a été pourvu d'un certain nombre de principes naturels d'action, parmi lesquels deux se présentent comme des principes régulateurs de la conduite humaine. La morale n'est pas autre chose que le recueil des règles que ces deux principes, le principe de l'intérêt bien entendu et celui du devoir, nous conseillent ou nous imposent dans toutes les situations où nous pouvons être placés. De là les diverses parties de la morale, les devoirs privés et les

devoirs sociaux, le droit naturel, le droit politique, et même les principes de l'économie politique. Reid, comme Hutcheson et Smith, avait dû enseigner à Glasgow toutes ces parties de la philosophie morale ; mais ses ouvrages ne reproduisent pas tout son enseignement. Satisfait d'avoir posé les fondements, il n'a pas élevé l'édifice. Après avoir établi le principe du devoir, l'existence d'une loi obligatoire, il ne se demande pas et ne nous apprend point en quoi précisément cette loi consiste, ce qui est bien, ce qui est juste, et quels sont les caractères constitutifs de la justice et de la bonté morale. Laisser dans sa généralité et dans son abstraction l'idée du devoir, c'est bien nous dire que la destinée humaine a un but sublime, mais sans nous enseigner quel est ce but. Sans doute il y a une loi morale pour l'homme, mais que nous prescrit-elle? A-t-elle des préceptes généraux qui s'appliquent à tous les cas, ou nous révèle-t-elle notre devoir dans chaque circonstance particulière? Tous les grands systèmes de philosophie morale, comme toutes les religions, ont des formules suprêmes qu'elles offrent à l'homme comme un flambeau au milieu des ténèbres de la vie. Agis conformément à la nature, obéis à la raison, garde un milieu entre tous les extrêmes, efforce-toi de ressembler à Dieu, aimez-vous les uns les autres, recherchez le plus grand bien du plus grand nombre, etc., voilà des maximes qui dominent ou semblent dominer tous les cas possibles, et fournir à l'homme, non pas seulement une règle vague et indéterminée, telle que l'idée abstraite du devoir, laquelle nous laisse indécis devant chaque difficulté particulière, mais une règle spéculative et pratique tout ensemble, générale et précise, qui ne demande plus à la

liberté humaine que la force nécessaire pour l'exprimer dans ses actes. Reid ne s'élève point à cette hauteur; loin de rechercher un système ou quelque chose qui y ressemble, il en fuit jusqu'à l'apparence. Il se contente d'énumérer un certain nombre de principes que tout système de morale doit reconnaître. Ces principes, excellents en eux-mêmes, n'ont entre eux aucune subordination; tantôt ils se rapportent à la vertu, tantôt au bonheur; et ils sont d'une telle généralité qu'il faudrait presque d'autres principes pour nous faire passer à l'application et à la pratique. Le catéchisme moral de Saint-Lambert est rempli de lacunes et d'erreurs profondes [1], mais enfin c'est un catéchisme. La créature humaine à laquelle on l'enseigne n'a plus besoin que de logique et de courage pour devenir telle que Saint-Lambert la souhaite. Mais que peut-on faire des maximes suivantes? «1° [2] Il y a certaines choses dans la conduite humaine qui méritent l'approbation et les louanges, certaines autres le blâme et la punition; et les différentes actions qui méritent l'un ou l'autre le méritent à différents degrés. 2° Ce qui n'est point volontaire ne peut mériter ni le blâme ni l'approbation morale. 3° Ce qui dérive d'une nécessité inévitable peut être agréable ou désagréable, utile ou nuisible, mais ne saurait être l'objet ni du blâme ni de l'approbation morale, etc. »

Reid remarque assez négligemment [3] qu'on a organisé la morale de différentes manières. Les anciens la distribuaient sous quatre chefs principaux : la prudence, la

1. 1re série, t. III, leç. VIe.
2. *Ibid.*, p. 298.
3. *Ibid.*, p. 315.

tempérance, le courage et la justice; les auteurs chrétiens ont adopté la division des devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables. « Une division, dit Reid, peut être plus compréhensive et plus naturelle qu'une autre, mais les vérités divisées sont les mêmes dans toutes, et conservent dans toutes la même évidence. » Mais comment peut-on affirmer que les mêmes vérités se retrouvent également dans des classifications plus ou moins naturelles, plus ou moins compréhensives? des classifications défectueuses ne courent-elles pas le risque de mutiler plus d'un principe d'action, et de supprimer ainsi bien des devoirs, bien des vertus? Par exemple, la division antique des vertus en quatre vertus cardinales, la prudence, la tempérance, le courage et la justice, fait-t-elle une place assez nette à la bienveillance et à la charité? Dans la classification de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables, où met-on le devoir général de se perfectionner sans cesse par l'accomplissement de ses différents devoirs? Quel est aussi le fondement des devoirs de l'homme envers lui-même? Comment est-on obligé envers soi? Sur quoi repose la peine et la récompense? Qu'est-ce que la société ajoute ou retranche au développement de nos facultés naturelles? On aurait aimé à entendre Reid s'expliquer sur ces questions et sur tant d'autres qui partagent les moralistes, et dont la solution importe à la philosophie morale pour que la philosophie morale se mêle utilement à toutes les grandes recherches qui ont pour objet le perfectionnement de la destinée humaine. Reid se borne à toucher brièvement mais fortement un certain nombre de points

où il rencontre et poursuit, comme à son ordinaire, le scepticisme de Hume. On lira avec fruit plusieurs dissertations composées autrefois par Reid pour une société littéraire, et dont il a formé les derniers chapitres du V[e] Essai : 1° *Si pour mériter l'approbation morale une action doit être faite avec la conviction qu'elle est moralement bonne.* 2° *Si la justice est une vertu naturelle ou artificielle.* 3° *De la nature du contrat et de l'obligation qui en dérive.* Dans ces divers chapitres on retrouve la polémique constante de Reid contre les doctrines de Hume et de Hobbes. Ce V[e] Essai contient de précieux éléments d'un système de philosophie morale, mais non pas un système déterminé et arrêté. Puisque nous avons plusieurs fois comparé Reid à Kant, il faut dire qu'ici le philosophe écossais est très-inférieur au philosophe allemand ; car celui-ci a élevé, sur une psychologie fort semblable à celle de Reid, un vaste monument qui présente tous les problèmes moraux et sociaux agités avec une admirable bonne foi et résolus avec grandeur.

En résumé, le caractère de l'entreprise de Reid dans toutes les parties de la philosophie est manifeste. Ce caractère est une forte circonspection. Reid est plus attentif à se défendre du faux et du chimérique qu'à poursuivre le vrai à travers des spéculations hasardeuses. Il avoue que bien des questions le surpassent. Il aime mieux ne pas s'avancer jusqu'aux dernières limites de la connaissance que de les franchir imprudemment. A la fois résolu et circonspect, il est inébranlable dans l'enceinte de certains principes et presque timide au delà, difficile à entraîner et à éblouir et attaché avant tout au sens commun. Il se propose de commencer la science régulière de

l'esprit humain, il ne prétend pas l'avoir achevée. Il a connu la vraie méthode, la méthode réflexive et psychologique, et il l'a pratiquée avec une indépendance, une bonne foi, une rigueur, une puissance d'attention qui ne fléchissent jamais. Je l'ai déjà dit : avec l'honneur d'une méthode immortelle, le plus beau titre de Reid auprès de la postérité est sa polémique infatigable contre le scepticisme métaphysique et moral. Reid est un ami de la vertu, un adorateur de Dieu. On sent qu'un cœur d'homme bat dans sa poitrine. Dès qu'il s'agit des grands intérêts de l'humanité, du devoir, de la divine Providence, l'austère métaphysicien trouve dans son âme des accents nobles et pathétiques. C'est encore là un trait de ressemblance avec son illustre contemporain de Kœnigsberg. En politique il est sagement libéral; et sans aucune affectation il est et se montre chrétien ou du moins pénétré d'un saint respect pour le christianisme. Il n'en appelle jamais qu'à la lumière naturelle; mais de loin en loin le disciple de Turnbull, l'admirateur de Butler, l'ancien ministre de New-Machar, le professeur d'Aberdeen et de Glasgow, emprunte quelques citations aux saintes Écritures, témoignant ainsi qu'il ne croit pas incompatibles et qu'il n'entend pas mettre aux prises la foi du peuple et la philosophie.

Par ses qualités comme par ses défauts. Reid représente l'Écosse en philosophie. On conçoit quel dut y être le succès de son enseignement et de ses ouvrages. Il serait impossible d'écrire une histoire d'Écosse dans la dernière moitié du XVIII[e] siècle sans rencontrer partout, dans les nombreuses et remarquables productions de l'esprit écossais à cette époque, la noble philosophie que

cet esprit avait suscitée et qui, à son tour, lui communiqua une nouvelle force. En face de l'autorité de Hume, en dépit des attaques de Priestley, la philosophie du sens commun se répandit rapidement d'Aberdeen à Glasgow et de Glascow à Edinburgh; elle pénétra dans les Universités, dans le clergé, dans le barreau, parmi les gens de lettres et parmi les gens du monde; et, sans produire un mouvement aussi vaste que celui de la philosophie allemande, elle a exercé une influence du même genre dans des limites plus étroites. J'aurais voulu suivre avec vous cette influence pendant le dernier quart du dernier siècle et pendant les premières années du siècle présent. Le temps ne me le permet pas; il faut finir; je puis à peine vous indiquer les noms de ceux qui ont secondé ou continué Reid avec le plus d'éclat, je veux parler de Beattie et de Ferguson.

Beattie était membre de la société philosophique d'Aberdeen, fondée et soutenue par Reid. Resté à Aberdeen après le départ de Reid pour Glasgow, il y déploya un zèle ardent, et y jeta un éclat particulier par l'heureux mélange du talent philosophique et du talent poétique. Il est l'auteur du *Menestrel* qui est placé parmi les meilleures poésies anglaises. Je ne puis que vous citer les titres de ses écrits philosophiques : *Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité, en opposition aux sophistes et aux sceptiques*, 1777. — *Essai sur la poésie et la musique; sur le rire; sur l'utilité des études classiques*, 1776. — *Dissertations morales et critiques sur la mémoire et l'imagination, sur les rêves, sur la théorie du langage, sur la fable et le roman, sur les affections de famille, sur les exemples de sublime*, 1783. — *Éléments de science morale*, 1790 et 1793.

Beattie n'est point un métaphysicien original; il ne fait que suivre Reid et quelquefois il l'exagère; c'est surtout un moraliste rempli des plus nobles sentiments, un critique ingénieux et instruit, comme ses collègues et amis Gérard et Campbell. Le plus célèbre de ses ouvrages est l'*Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité*. Comme Hutcheson, il y confond trop la raison avec le raisonnement. Son grand objet est celui que s'était déjà proposé Reid dans ses *Recherches*, la distinction des vérités du sens commun et de celles de la raison; les unes qui sont évidentes par elles-mêmes, les autres qui le deviennent à l'aide de la démonstration. Il continue et il gâte quelquefois par la déclamation la polémique de Reid contre le scepticisme de Hume, et en général contre le scepticisme moderne dont le principe est la prétention de tout démontrer. Il faut pourtant lui rendre cette justice qu'en morale il a parfaitement distingué, à l'exemple de Reid, le sentiment et la raison. « Quelques philosophes, dit-il (*Éléments de science morale*, ch. II), ont soutenu que l'approbation morale est un sentiment agréable et rien de plus, et que la désapprobation morale n'est qu'une émotion pénible. La vérité est que l'approbation morale est un phénomène complexe dont l'un des éléments est un sentiment agréable, et l'autre une décision du jugement et de la raison. L'un de ces éléments suit l'autre comme l'effet suit la cause. La conduite d'autrui ou la nôtre ne nous procurerait ni sentiment agréable ni émotion pénible, si d'abord nous ne la jugions juste ou injuste. »

Ferguson n'est pas un métaphysicien plus profond que Beattie, mais il lui est de beaucoup supérieur comme moraliste et comme politique. C'est sous ce dernier rapport

que nous aurions aimé à vous le faire connaître. Il est le premier qui ait introduit la philosophie nouvelle dans l'université d'Edinburgh. Mais il n'a pas toujours mené la vie tranquille et sédentaire des autres philosophes écossais. Longtemps chapelain d'un régiment de montagnards, il le suivit sur le continent et à la guerre. Devenu professeur, il se mêla aux affaires publiques par quelques écrits et fut envoyé par le gouvernement en Amérique comme secrétaire de la commission chargée d'arranger les différends de l'Angleterre avec ses colonies. Il avait donc vu, comme il le dit lui-même, la vie humaine dans toutes ses situations, dans le séjour paisible d'une université, sur les champs de bataille, au milieu de l'océan, et parmi les mouvements compliqués de la diplomatie. Il la connaissait parfaitement, et ses principes reçoivent de son expérience une plus haute autorité. Il enseigne que ce qu'il faut rechercher avant tout est la dignité de la vertu et l'excellence du caractère; c'est un stoïcien modéré. Il a composé deux ouvrages historiques, une *Histoire des progrès et de la chute de la république romaine*, et un *Essai sur la société civile*. Ses *Institutions de philosophie morale*, qui parurent en 1769, ont eu plusieurs éditions et ont été traduites en français et dans presque toutes les langues. Il publia en 1792 le développement des *Institutions* dans un grand ouvrage intitulé *Principes de la science morale et politique* en deux volumes in-4°. Il est mort il y a quelques années, en 1816[1].

1. Dans notre cours, nous nous étions étendu davantage sur Beattie et particulièrement sur Ferguson; nous avions consacré plusieurs leçons au développement de la philosophie écossaise depuis Reid jusqu'à M. Dugald

Son successeur est M. Dugald Stewart, élève direct de Reid, et qui est son véritable héritier en Écosse. Comme Reid, il est par-dessus tout un métaphysicien. Jusqu'ici ses principaux ouvrages sont les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, 1792-1814, avec une *Esquisse de philosophie morale*, publiée en 1793, qui contient en abrégé toutes les parties de son enseignement et rappelle les divisions de celui d'Hutcheson, de Smith et de Reid; car elle renferme jusqu'à des éléments de droit naturel et de droit politique. Le caractère général de ces écrits est une rare délicatesse d'observation, unie à l'élégance du langage et à l'élévation des principes. Partout l'illustre professeur montre un esprit et un cœur libéral; comme ses devanciers, il s'associe à toutes les espérances des amis de l'humanité, sans s'écarter jamais de la sagesse et de la modération. Ailleurs j'ai fait connaître en détail [1] ses travaux; ici je ne puis et je ne dois qu'exprimer hautement ma vive sympathie pour une carrière déjà si utile, et qui, grâce à Dieu, n'est pas terminée. L'Écosse peut aujourd'hui présenter sans crainte M. Dugald Stewart comme son représentant à l'Europe philosophique.

Je prends congé de la philosophie écossaise, si recommandable par la sage méthode qui donne tant d'autorité

Stewart. Nous les avons réduites à ce peu de mots pour ne pas grossir ce volume outre mesure, et parce qu'à vrai dire une histoire aussi générale que la nôtre ne doit reconnaître en Écosse qu'un seul philosophe dont le nom puisse être associé à ceux d'Hutcheson, de Smith et de Reid, c'est-à-dire M. Dugald Stewart, et M. D. Stewart était alors trop près de nous pour que nous pussions le soumettre à un jugement entièrement libre.

1. Nous avons publié en 1817 dans le *Journal des savants* quatre articles sur les *Esquisses de philosophie morale* de M. D. Stewart, articles depuis reproduits dans les *Fragments philosophiques*.

au spiritualisme tempéré et à la morale vertueuse dont elle fait profession. A l'an prochain une philosophie d'un caractère semblable mais plus décidé ; à l'an prochain Kant et la philosophie allemande !

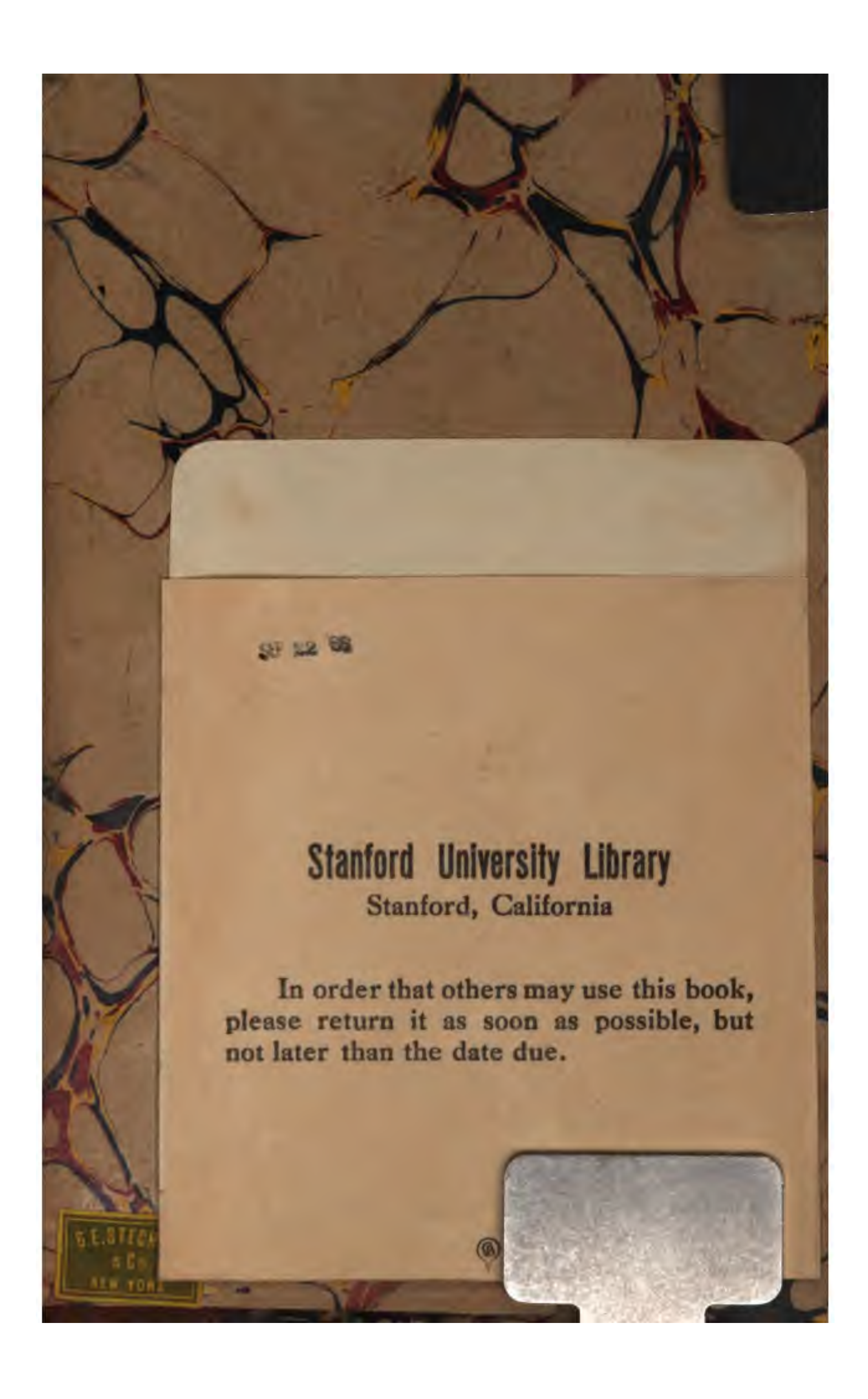
FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRIÈME.







Stanford University Library
Stanford, California
In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.

